



226

A

(4)

LES

INSCRIPTIONS DE PIYADASI

PAR

É. SENART,

MEMBRE DE L'INSTITUT.

TOME SECOND.

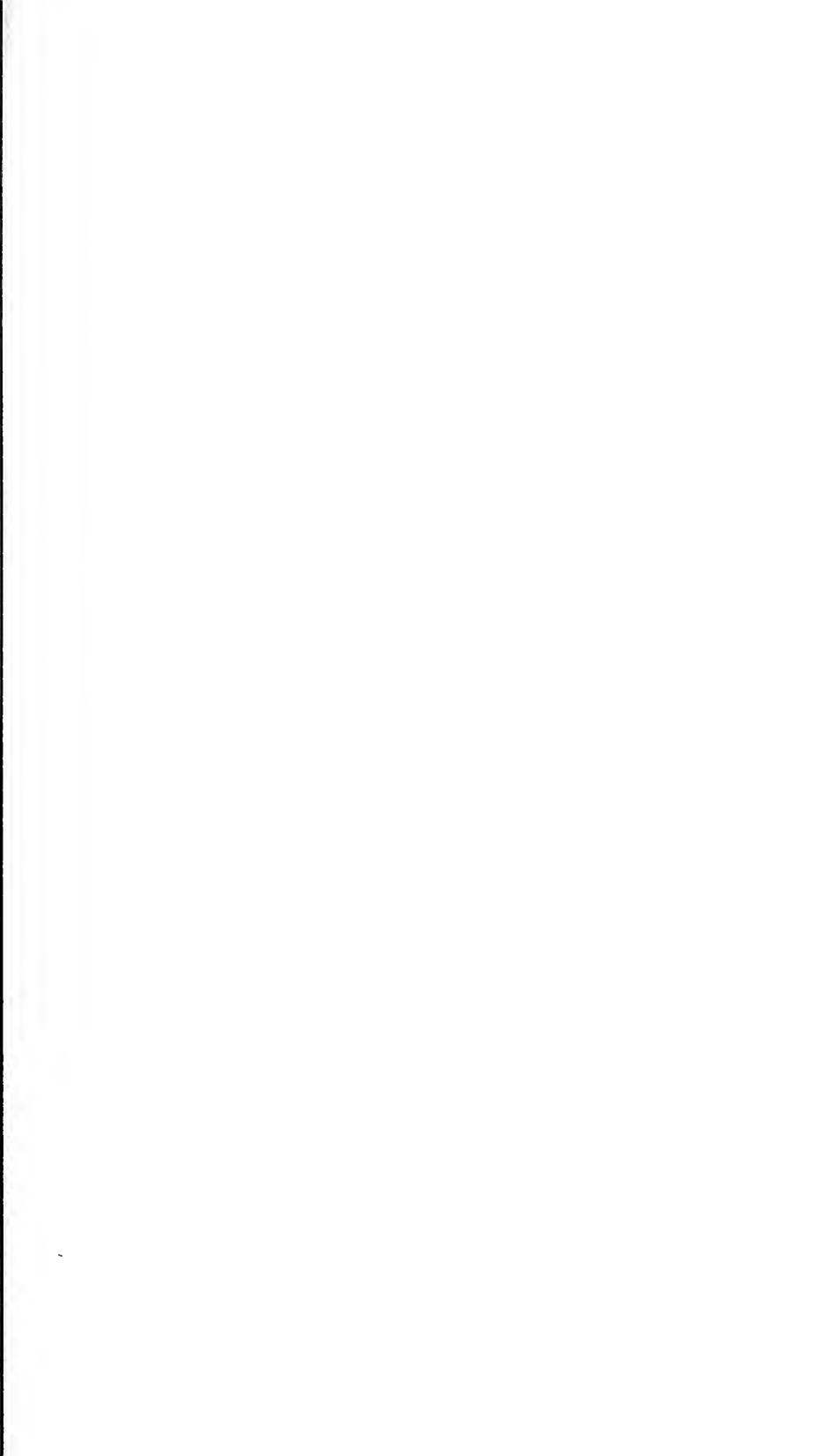
LES ÉDITS SUR PILIERS. — LES ÉDITS DÉTACHÉS
L'AUTEUR ET LA LANGUE DES ÉDITS.



PARIS.

IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXXVI.



LES
INSCRIPTIONS DE PIYADASI.

EN VENTE
CHEZ ERNEST LEROUX, ÉDITEUR,
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,
RUE BONAPARTE, 28.

LES
INSCRIPTIONS DE PIYADASI

PAR

É. SENART,
MEMBRE DE L'INSTITUT.

TOME SECOND.

LES ÉDITS SUR PILIERS. — LES ÉDITS DETACHÉS.
L'AUTEUR ET LA LANGUE DES ÉDITS.



PARIS.
IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXXVI.

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE.



PK
5009
A76
L.B

LES INSCRIPTIONS DE PIYADASI.

CHAPITRE DEUXIÈME.

LES ÉDITS SUR COLONNES.

On possède jusqu'ici cinq colonnes (ou *lâts*) qui portent gravés des édits émanant de Piyadasi :

1° La plus importante et la plus anciennement connue est la colonne de Delhi, désignée habituellement comme « le lâṭ de Firuz Shah » (D), parce que ce fut ce prince qui, de son emplacement primitif, la fit transporter à Delhi. C'est elle qui embrasse la série la plus complète. Il est, je pense, plus commode maintenant de se rallier à la manière de compter les édits qu'a inaugurée le général Cunningham. Je dirai donc que ce pilier comprend sept édits inscrits en quatre groupes, un sur chacun de ses côtés. Un huitième, gravé au-dessous, fait en plusieurs lignes le tour du fût.

2° Un autre pilier existe à Delhi, où il fut également transporté par Firuz (D²); c'est celui que le

général Cunningham appelle le pilier de Mirat, du nom de son emplacement primitif. Il n'a conservé qu'un court fragment du 1^{er} édit, les édits II et III intégralement, les édits IV et V seulement en partie. Les édits VI à VIII y manquent.

3° La colonne d'Allahabad (A) comprenait les édits I à VI; les deux premiers sont seuls intacts; du III^e, il ne reste qu'une ligne; des autres, des parties plus ou moins étendues. Elle est caractérisée par la présence accessoire de deux fragments que nous ne retrouvons point ailleurs et qui sont malheureusement détériorés : l'un, déjà connu de Prinsep, a reçu du général Cunningham la dénomination d'« édit de la reine »; l'autre, relevé pour la première fois dans le *Corpus*, est adressé aux officiers de Kauçambî. Ils forment un appendice nécessaire dans notre revision de cette classe d'édits.

Les deux dernières colonnes ont été retrouvées sur des emplacements peu éloignés l'un de l'autre; elles contiennent toutes deux les six premières tablettes :

4° L'une est celle de Radhiah (R) que le général Cunningham préfère désigner sous le nom de Lauriya Ararāj;

5° L'autre, la colonne de Mathiah (M), qui a reçu dans le *Corpus* le nom de Lauriya Navandgarh.

Je n'ai point à m'étendre sur la description et l'histoire de ces monuments; je ne pourrais que répéter les faits relevés déjà par Prinsep et M. Cunningham. J'y ai, d'une façon générale, renvoyé le lecteur dans

vaḍhisati¹ cevā [.] (7) pulisā pi ca me² ukasā cā gevaya⁴ cā majhimā cā anuvidhiyañti (8) saṃpaṭipādayaṃti cā³ alaṃ capalaṃ⁶ samadapayitave⁴ hemevā⁵ aṃti (9) mahāmātā⁶ pi [.] esa hi⁷ vidhi yā iyaṃ⁸ dhaṃmena⁸ pālana⁹ dhaṃmena vidhāne¹⁰ (10) dhaṃmena sukhiyana¹¹ dhaṃmena gotīti¹² [.]

a. On avait d'abord lu *ḍḍa* le signe 𑀓; M. Kern (*Ind. Stud.*, xiv, 394) y a très justement reconnu le 𑀓 suivi du signe du virāma. Personne n'hésitera à lire comme lui *saḍvisati*. — b. J'ai déjà indiqué en passant (1, 232) ce que je crois être la vraie étymologie des deux mots *hidata* et *pālata*. Burnouf (p. 655) y voyait deux adverbes : *idhatra* (avec double suffixe local) et *paratra*, « employés ensuite, par un abus de langage qui tient aux habitudes d'un dialecte populaire, comme de véritables noms neutres. » Nous échappons à toutes les difficultés d'une pareille conjecture, difficultés sur lesquelles il est superflu d'insister, en prenant les deux termes comme des abstraits tirés par le suffixe *tā* des mots *hida* (*idha*) et *para*; on pourrait peut-être même faire remonter le

¹ RM °ḍhita vaḍhisati ca va pu°, A °vaḍhisati ca vā°.

² ARM °sā pi me°.

³ ARM °vidhiyañti °yañti ca a°.

⁴ ARM °samāda°.

⁵ A °heṃmeva a°, RM °hemeva a°.

⁶ D² °aṃgamahamā°.

⁷ AR °esā hi°, M °esāpi vi°.

⁸ A °mena pā°.

⁹ A °īana dha°.

¹⁰ A °na madhane dha°, M °vidbane°.

¹¹ A °menaṃ sukhiya°, R °yana dha°, M °sukhiyana dha°.

¹² A °dhaṃmana ganiteci, R °getīti.

second à *pāra*, par allusion à l'expression buddhique *pāraṃ gantaṃ* « passer sur l'autre rive ». Les deux mots sont réunis ici en un dvandva neutre *hidatapā-lataṃ*. Une nouvelle dérivation a donné les adjectifs *hidatika*, *pāratika*, que Kapur di Giri (x, 22; xiii, 11) écrit en effet *paratika* et non *paratrika*; le féminin *pāratikā* fournit à son tour un substantif de sens abstrait (cf. *Mahāvastu*, I, 522), complètement équivalent à notre *pāratā*. *Dusaṃpaṭipādaye* est certainement le participe, pour °*pādiye*, °*pādyāṃ*. Cette résolution exceptionnelle de *dya* en *daya* se retrouve ailleurs; par exemple *Dhammap.*, v. 33, nous avons *dunnivārayaṃ* pour *durnivāryaṃ* (cf. dans cet édit même *gevaya* pour *grāmya*). Du reste, A lisait évidemment °*pādiye*, et c'est ainsi qu'il faut restituer l'apparent °*pādāye*. Quant au sens, il importe d'en établir nettement la nuance. En traduisant, avec Burnouf, « difficile à obtenir, » on risque de fausser l'intention générale de l'édit. Toutes les fois que dans nos inscriptions nous rencontrons le verbe *pātipādayati*, *saṃpaṭipādayati* (cf. par exemple les édits détachés de Dh. et J.), c'est avec une signification causative que justifie effectivement la forme. Il faut donc traduire : « Le bonheur d'ici-bas et le bonheur de l'autre monde sont difficiles (*non pas* à obtenir *mais*) à procurer. » Le roi ne s'adresse point à ses sujets en général, mais, comme le démontre la suite, aux officiers de tout rang qu'il charge de la surveillance morale et religieuse de son peuple. C'est à eux, c'est aux soins de leur ministère que sont indispensables les

qualités qui sont ensuite énumérées. En effet, cette interprétation concorde absolument avec la pensée et l'intention manifestée à la fin du vi^e édit (sur roc) dans des termes très analogues. Et l'on doit reconnaître que les dispositions indiquées, *parīkshā* « l'attention dans la surveillance », *bhaya* « la crainte » du roi (cf. plus bas le viii^e édit), s'appliquent infiniment mieux aux officiers en question qu'à la généralité des sujets. — c. La locution *cu kho* ne marque pas, ainsi que le pensait Burnouf, une conséquence : « aussi, car; » elle indique, comme le montrent à l'évidence et la synonymie de *tu kho* (par exemple G. ix, 5, 7) et les divers passages où elle est employée (comme G. ix, 3, ci-dessous viii, 9, etc.), une signification⁸ légèrement adversative : « mais, or ». Les dispositions dont parle le roi sont nécessaires et difficiles à rencontrer; *mais*, grâce à ses instructions, elles se développent de jour en jour. Il faut, on le voit, lire *anu-sathiyā*, en un seul mot, comme instrumental. Relativement à l'emploi de *suve suve* dans le sens de « chaque jour, de jour en jour », on peut comparer *Dhammap.*, v. 229. — d. L'interprétation de Burnouf pour *geṇayā* = *grāmyā* me paraît aussi certaine qu'elle est ingénieuse. Le voisinage des épithètes *ukasā* et *majhimā* prouve que *grāmyā* ne doit pas être pris ici dans sa signification étymologique, mais avec sa valeur dérivée de *bas*, *inférieur*, *infime*. Aux exemples analogues que l'on trouvera dans les dictionnaires, j'ajouterai un passage du *Lal. Vist.* (540, 10) où *grāmyā* est, dans ce sens, encadré entre *hinu*

et *pārthagjanika*. Sur *anuvidhiyaṃti*, cf. 1, 232. —
e. Il ne peut être question de couper la phrase avant
alaṃ ni de rien changer à *samadapayitave*, comme le
proposait Burnouf. *Samādapeti* est consacré dans la
langue buddhique, avec le sens de « convertir », de « ra-
mener »; l'infinitif dépend de *alaṃ*, et tout le membre
de phrase forme un développement explicatif de *sam-
paṭipādayanti*. De l'emploi bien établi de ce verbe,
il suit que *capalaṃ* ne peut être pris au neutre comme
abstrait, mais doit désigner collectivement les
hommes légers, faciles à entraîner (cf. *Dhammap.*,
v. 33 : *capalaṃ cittaṃ*). On peut admettre que *anu-
vidhiyaṃti* et *saṃpaṭipādayanti* ont pour régime idéal
un *anusaḥhiṃ* tiré de *anusaḥhiyā* de la phrase précé-
dente. Nous verrons cependant dans la suite, no-
tamment dans les édits détachés de Dhauli et de
Jaugada, *saṃpaṭipādayati* ou *paṭipādayati* employé ab-
solument; de même nous trouverons l'expression
dhaṃmānupaṭipattiṃ anupaṭipajati (ci-dessous, VIII, 3),
mais plus ordinairement *paṭipajati* ou *saṃpaṭipajati*
absolument. Dans ce cas, la traduction « être, mar-
cher dans la bonne voie », et pour le causatif, « mettre,
faire marcher dans la bonne voie », me paraît être
celle qui rend le mieux la valeur du verbe. Quant à
hemera, pour *hemera*, c'est-à-dire *evamera*, que nous
retrouverons plus bas et dans les édits détachés de
Dh. et J., conf. *Hemacandra*, édit. Pischel, I, 271.
Les versions parallèles interdisent de supposer avec
Burnouf qu'il soit rien tombé à la fin de la ligne et
qu'il faille compléter *aṃta[maso]*; le mot d'ailleurs

conviendrait mal au sens. A coup sûr le texte est ici complet. Cette certitude ne nous tire point tout à fait d'embarras. Si nous considérons la lecture comme entièrement correcte, il ne nous reste qu'à faire de *añtamahāmâtā* un composé signifiant « les officiers préposés aux frontières »; et, en effet, le v^e des Quatorze édits nous entretient de *mahāmātras* chargés de veiller sur les populations limitrophes. Il est d'ailleurs très naturel que Piyadasi, toujours préoccupé d'étendre au delà de son domaine propre sa sollicitude charitable, mentionne expressément, après les officiers de tout rang à l'intérieur, ceux dont l'action se répand au dehors (cf. Dh. II^e éd. dét.). Cependant, je garde quelque doute. Le XII^e édit parle positivement des *mahāmātras* chargés de la surveillance des femmes, et, d'après le v^e, les *dharmamahāmātras* ont à s'occuper de l'intérieur de tous les membres de la famille royale. Il suffirait de changer *añta* en *añte*, et l'on sait si la correction est facile, pour trouver ici une allusion à ces « officiers intérieurs ». L'accord des différentes versions dans la lecture *ta* me décide, malgré tout, pour la première interprétation. — *f.* La locution *yā iyañ* revient plus bas au VII^e édit, l. 7, dans le même emploi qu'ici, c'est-à-dire comme équivalent de la locution pâlie *yad idañ* « à savoir ». Bien que *iyañ* soit, dans nos inscriptions, souvent employé pour le neutre, je ne crois pas qu'il faille prendre *yā iyañ* comme représentant matériellement *yad idañ*. Dans les deux cas, le pronom est suivi d'un premier substantif féminin : ici *pālanā*, plus bas *dayā*, avec lequel

il peut être en accord. Ce qui est plus malaisé à établir avec la netteté désirable, c'est la nuance précise de signification du terme *vidhi*. Le mot « règle » paraît en fournir la correspondance la plus exacte en français. Cette traduction s'harmonise bien avec le sens justement attribué par Burnouf au *vidhāna* qui suit.

Voici, au résumé, la traduction que je propose :

« Voici ce que dit le roi Piyadasi cher aux Devas. Dans la vingt-septième année de mon sacre, j'ai fait graver cet édit. Le bonheur dans ce monde et dans l'autre est difficile à procurer, à moins (de la part de mes officiers) d'un zèle extrême pour la religion, d'une surveillance rigoureuse, d'une obéissance extrême, d'un sentiment de responsabilité très vif, d'une extrême activité. Mais, grâce à mes instructions, ce souci de la religion, le zèle pour la religion grandissent et grandiront [chez eux] de jour en jour. Et mes officiers, supérieurs, subalternes et de rang moyen, s'y conforment et dirigent [le peuple] dans la bonne voie, de façon à maintenir les esprits légers; de même, les surveillants des pays frontières. Car la règle la voici : le gouvernement par la religion, la loi par la religion, le progrès par la religion, la sécurité par la religion. »

pi me bahuvīdhe diñne¹ dupada (13) catupadesu² pakhivā-
līcalesu vivīdhe³ me anugahe kaṭe āpāna (14) dākhināye⁴ c
aṇṇāni⁵ pi ca me bahūni⁶ kayānāni kaṭāni [.] etāye me
(15) athāye⁷ iyaṃ dhammalipi⁸ likhāpitā⁹ hevaṃ anupaṭi-
pajāntu cilaṃ (16) thitikā¹⁰ ca potūti ti¹¹ [.] ye ca hevaṃ
saṃpaṭipajjīsati¹² se¹³ sukaṭaṃ kachati¹⁴ c [.]

a. A en juger par les fac-similés du *Corpus*, la lecture, sur les deux piliers de Delhi, est *kāyaṃ* et *nōn kiyaṃ* comme dans les trois autres versions. *Kāyaṃ* s'expliquerait à merveille par une sorte de sandhi absolument identique au pâli *kāyaṃ*, *sāhaṃ*, pour *ko ayaṃ*, *so ahaṃ*. Même pour la lecture *kiyaṃ*, j'admets une analyse semblable : *ke iyaṃ*; *iyaṃ* serait employé au masculin, ce qui n'a rien que de prévu dans des monuments où la même forme est constamment employée tant pour le féminin que pour le neutre et où la différence entre le neutre et le masculin est, au singulier, par l'extension de la dési-

¹ RM °dine°.

² D² °dupāda°, A °padaṃca°.

³ D²R °vidha me°.

⁴ D² °pāneṇḍākhanaṃ°, ARM °dakhi°.

⁵ D² °ānāni pi ce me°.

⁶ R °bahuni°.

⁷ AR °athāye°, M °athāya°.

⁸ R °dhamma°.

⁹ RM °pita°.

¹⁰ D² °cīlāthi°, A °cīlāthitūṃkā°, R °thitikā°, M °thitikā°.

¹¹ D² °pota sà . ye°, ARM °ca hotūti ye°.

¹² D² °ca — ṭipajjisa°, ARM °pajisa°.

¹³ A °sa su°.

¹⁴ D² °katha kachati ti, R °kachati ti, M °kachati.

nence *e*, oblitérée ou à peu près. Cette explication me paraît beaucoup plus vraisemblable que la comparaison du sanscrit *kīyat*. Il ne s'agit pas de déterminer l'étendue du dhamma, mais d'en indiquer la nature. D'ailleurs, si la lecture de D^2 et de D est bien certaine, elle coupe court à toute hésitation. — *b.* Burnouf a, d'une façon générale, fort bien expliqué *apāsinava*. Seulement je ne crois pas qu'il faille voir dans *āsinava* une formation indépendante, quoique synonyme, de l'ordinaire *āsrava*. Elle serait par trop isolée, et le mot s'explique à merveille par une simple altération mécanique; *āsrava*, dans notre dialecte, peut donner *āsilava*, comme nous avons en pâli *siloka*, *silesuma*, *silāghati*, *kilesa*, etc.; *āsilava* se peut à son tour changer en *āsinava*, comme le pâli a *naṅgala*, *naṅgula* pour le sanscrit *lāṅgala*, *lāṅgula* (cf. Kuhn, *Beiträge zur Pāli-Gramm.*, p. 44). Les versions de Radhiah et de Mathiah nous aident à corriger à la fin de la phrase *socaye*, qui est nécessairement incorrect, en *soceye*, c'est-à-dire *ṣauceyaṃ*, une forme normale. *Iti*, que portent ces deux versions, s'explique très bien après une énumération; mais on peut aussi s'en passer. En aucun cas il ne faut faire commencer avec Burnouf la phrase suivante soit par *ca khu*, soit même par *iti ca khu*. Cette seconde formule serait en elle-même possible au début d'une proposition; mais, outre le sandhi *soceyeti*, ou plutôt la forme enclitique *ti*, qui serait inadmissible au commencement d'une phrase, *pi*, qui suit *dāne*, ne serait plus possible après cette accumulation de

particules. *Ca khu* ou *iti ca khu* terminent et encadrent l'énumération; *pi* reprend un nouvel ordre d'idées : « Aussi ai-je fait beaucoup d'aumônes. » — *c*. Il y a deux façons d'entendre l'expression *âpânadâkhiṇâye*, suivant que l'on prend *pâna* comme représentant en sanscrit *prâṇa* ou *pâna*. C'est au premier parti que s'est arrêté Burnouf : « Des faveurs leur (aux hommes et aux animaux) ont été accordées par moi, jusqu'au présent de l'existence. » Une pareille manière de parler me semble peu naturelle; la tournure « jusqu'à » (*â*) fait plutôt prévoir l'indication d'une faveur si particulière, si inattendue, qu'elle constitue comme un raffinement de bonté. J'ajoute que le terme *anugaha* ne paraît pas annoncer en effet un service aussi essentiel que le don de la vie, mais plutôt quelque charité de surérogation. J'ajoute surtout qu'il faut, d'après la contexture de la phrase, que le bienfait s'applique à la fois aux hommes et aux bêtes (*dupadacatupadesu*); or nous verrons que Piyadasi met certaines limites au meurtre des animaux, il gracie quelques condamnés, mais nulle part il ne parle d'abolir d'une façon générale la peine de mort. Je conclus que la seule interprétation satisfaisante consiste à prendre *pâna* dans le sens de « boisson, eau », « jusqu'à leur assurer de l'eau », et que l'allusion du roi porte sur une œuvre dont il fait plusieurs fois mention avec une satisfaction légitime, sur la création de puits le long des chemins (cf. G. 1^{er} édit). On verra ci-dessous (VIII, 2-3) avec quelle visible complaisance le roi insiste sur ce point.

Cette comparaison pourrait même peut-être inspirer une analyse tout à fait différente. Dans ce passage, le roi se vante d'avoir établi beaucoup d'*âpânas*, d'auberges ou caravansérails; *âpâna* se pourrait de même prendre ici en un seul mot. Cependant on ne voit pas bien pourquoi le roi ne citerait expressément que ce genre de bienfaits; la première construction a l'avantage d'en impliquer beaucoup d'autres dont la locution *vividhe anugahe* fait en effet attendre la mention. De l'emploi de *dakkhinâ*, que nous constatons ici, il y aurait lieu peut-être de rapprocher l'exemple *arogadachinae bhavatu*, de la troisième ligne de l'inscription de Wardak (*Journ. Roy. Asiat. Soc.*, XX, 261 et suiv.); telle est du moins la lecture proposée par Dowson. Malheureusement l'interprétation et le déchiffrement même de ce monument sont encore trop imparfaits et trop hypothétiques pour que la comparaison en ait beaucoup de poids. — *d.* Relativement à l'orthographe *°thitîkā* de plusieurs versions, on peut comparer les orthographes analogues que j'ai relevées dans le sanscrit buddhique, comme *Mahāvastu*, I, p. 595. J'ai à peine besoin de remarquer qu'il faut lire *hotîti*, le *ti* ayant été par erreur gravé deux fois. — *e.* Sur *kachati* = *karishycti*, cf. I, p. 123.

« Voici ce que dit le roi Piyadasi cher aux Devas. La religion est excellente. Mais, dira-t-on, qu'est-ce que cette religion? [Elle consiste à commettre] le moins de mal possible, [à faire] beaucoup de bien, [à pra-

tiquer] la pitié, la charité, la véracité, et aussi la pureté de vie. Aussi ai-je fait des aumônes de tout genre; sur les hommes et les quadrupèdes, les oiseaux et les animaux aquatiques, j'ai répandu des faveurs diverses, jusqu'à leur assurer de l'eau potable; j'ai exécuté encore bien d'autres actions méritoires. C'est pour cela que j'ai fait graver cet édit, afin que, s'y conformant, on marche de même dans la bonne voie, et qu'il subsiste longtemps. Celui qui agira de la sorte, celui-là fera le bien.»

TROISIÈME ÉDIT.

Prinsep, *loc. laud.*, p. 584; Burnouf, *loc. laud.*, p. 669 et suiv.

(17) ንፅብርጌ ሲሕብረኛጌ-ፅደቅ ተሠብሯልን
 ፡ሕጌ (18) ተሠተረሰ ፈጽረረን ፡ሕጌ
 ረሰ ፡ሕጌ (19) ረጸሰ ከረጸገረን ጌ-
 ረጸገረን ፡ሕጌ (20) ዘረጸገረን ጌ
 ረጸገረን ፡ሕጌ (21) ተሠተረሰ ፡ሕጌ
 ረጸገረን ፡ሕጌ (22) ረጸገረን
 ፡ሕጌ

lière serait *kayānañ* (ou *°nam*) *eva*. — *b*. Les syllabes *nomina* sont embarrassantes, d'autant plus que l'accord de toutes les versions est de nature à inspirer une plus grande circonspection dans les conjectures. Burnouf analysait *no iminā* « non par celui-ci »; mais j'avoue que je ne vois pas bien le sens qu'il en prétendait tirer, et je découvre moins encore celui que l'on pourrait tirer utilement de cette analyse. Une seule chose est certaine, c'est qu'il nous faut une négation. Elle peut être contenue dans la première syllabe, *no*; elle peut l'être aussi dans la dernière, *na*. C'est au premier parti que, d'accord avec Burnouf, paraît se ranger M. Kern, qui, citant incidemment ce membre de phrase, transcrit (*Roy. As. Soc.*, new ser., xii, 389 n.) *na punaḥ*; *mina* représenterait donc *punaḥ*. A la rigueur on pourrait retrouver le même mot sous la forme *mana* à la fin de cet édit : *īyañ mana me*. Cependant, on le verra par une note suivante, *punaḥ*, dans cette autre phrase, ne paraît pas appelé par les nécessités du sens, au contraire. Cette analogie ne saurait donc être décisive en faveur d'une identification qui présente autant de difficulté que celle de *mina* et de *punaḥ*. A plusieurs reprises nous avons dans nos inscriptions rencontré cet adverbe, mais toujours sous la forme *puna* ou *pana* (*pane*). L'altération du *p* initial en *m* n'est rien moins que fréquente; quand nous rencontrons en prâcrit *mīa*, *mīva* pour *pī va* (*apī iva*), c'est seulement après une nasale (cf. Weber, *Hāla*², index, s. v.). Et encore faudrait-il expliquer le changement de *u* en *i*, particu-

lièrement inattendu après une labiale. Cette transcription, si ingénieuse qu'elle soit, me paraît donc fort hypothétique. Je crois préférable d'avoir recours à une conjecture et de lire *nâmâ* (pour *nâma*) *na*. *Nâma* serait placé ici exactement comme il figure à la fin de la phrase, après *âsinave*; rien de plus naturel, puisque ces deux membres de phrase se font antithèse. J'ajoute que, à la fin de l'édit, je ne vois pas non plus d'expédient plus plausible que de corriger *maname* en *me nâma*. Burnouf supposait une répétition accidentelle de la syllabe *me* (*ma*); nous ne pouvons nous en tenir à cette explication; nous verrons en effet qu'il n'y a pas lieu d'admettre la présence de la négation que cherchait Burnouf. Je ne puis le suivre davantage dans la traduction de la dernière partie de la phrase présente. A *iyāñ vâ âsinave* . . . il commence une nouvelle proposition et traduit : « Et c'est là ce qu'on appelle la corruption du mal. » Je ne vois pas trop dans ce qui précède à quoi pourrait se rapporter cette observation : *âsinava* est, au contraire, défini un peu plus bas. D'ailleurs le *vâ* et le *ti* final coordonnent nécessairement cette proposition à celle qu'elle suit. Nous rétablirons un sens parfaitement naturel et lié en traduisant : « On ne se dit pas : j'ai commis telle faute, ou telle action est un péché. » Il n'y a pas de tautologie : le premier examen concerne le fait matériel de l'action mauvaise qu'on se dispense de constater; le second, l'appréciation rigoureuse de la valeur de ces actions qu'on s'abstient d'approfondir. Et, en effet, la

suite de l'édit a pour but : 1° d'inculquer la nécessité de l'examen; 2° d'éclairer la conscience par une définition telle quelle du péché. Sur *âsinava*, voy. l'édit précédent. — *c.* On remarquera l'orthographe irrégulière °*paṭivekhe* pour °*paṭiyavekhe*. L'anomalie se reproduit de même par la suite, comme dans *paṭivekhāmi*, vi, 4, et aussi dans *anuvekhamāna*, viii^e édit, l. 2. Le thème *prati-ava-īksh* est consacré dans la terminologie buddhique au sens d'« examen de conscience ». On peut voir un passage du Visuddhimagga cité par Childers (s. v. *paccavekkhanaṃ*) qui, parmi cinq examens, distingue celui des passions dont on s'est défait, et celui des passions dont on a encore à se défaire. Ce sont précisément les deux examens dont parle ici le roi. D'après ce que j'ai dit plus haut, les deux *cu kho* marquent une double réserve. La première porte sur la phrase précédente : on ne se rend pas compte du mal que l'on commet; *il est vrai* qu'un pareil examen est difficile; la seconde sur ce membre de phrase lui-même : cet examen est difficile, *et pourtant* il est nécessaire de s'examiner soi-même. Suit la teneur de cet examen. — *d.* Il ne faut pas entendre *âsinavagāmini*, les vices « qui viennent de l'*âsrava* », mais les actions « qui rentrent dans la catégorie de l'*âsrava*, du péché ». C'est la seule traduction qui s'accorde avec l'emploi habituel de *gāmin* aussi bien qu'avec le sens général. *Hevaṃ* du membre de phrase précédent nous permettait de prévoir que nous aurions ici une explication de cet examen que réclame le roi. En effet, la phrase com-

mence par *imāni*, qui est en parallélisme exact avec *iyāñ* des propositions antérieures; et, ce qui est tout à fait décisif, les versions de Radhiah et de Mathiah encadrent ce commencement de phrase dans un *iti* qui en souligne la vraie intention. La suite, *yatha*, etc. est un développement explicatif, une sorte de définition sommaire destinée à faire connaître la nature de l'*āsrava*, en quoi consiste le péché. L'équivalent de l'abstrait *caṇḍiya*, *cāṇḍya* ne paraît pas usité dans la langue classique. — e. Cette dernière phrase de l'édit n'a pas jusqu'ici été comprise; ni les propositions ni même les mots n'ont été convenablement séparés. Les nouvelles copies, en nous fournissant clairement la lecture *kālanena*, ne peuvent laisser aucun doute sur la construction. D'autre part, plusieurs versions donnant *palibhāsayisañ esa*, il est clair que le *ti* ajouté par deux d'entre elles représente *iti*, et que, par conséquent, le membre de phrase est mis dans la bouche d'un tiers, c'est-à-dire du pécheur, et détermine ce qu'il y a lieu de surveiller exactement, avec énergie (*bādhañ dakhiye*). De nombreux passages (par exemple K. viii, 2; Kh. xii, 32; Sahasārām, 1; ci-dessous, viii, 1, etc.) ne laissent aucun doute sur la valeur de *bādhañ*; il équivaut couramment à une manière de superlatif. La phrase *isyākālanena*, etc. ne présente en elle-même aucune difficulté grave. *Palibhāsati* signifie en pâli *décrier*, *calomnier*, *diffamer*. C'est le même sens que nous avons ici, soit que le causatif ait sa pleine valeur « faire calomnier » ou, ce qui me paraît plus probable,

qu'il n'ait pas d'autre portée que le thème simple. Nous avons déjà rencontré la forme *hakañ* équivalant à *ahañ* ; nous la rencontrerons dans la suite plus fréquemment encore. Ce à quoi il faut veiller avec soin, c'est donc de ne pas répandre de calomnie par une raison, par une inspiration d'envie. Les versions de Radhiah et de Mathiah complètent la phrase par un *iti* final, montrant ainsi clairement que ce dernier membre, *iyañ me*, etc. est aussi compris dans les choses qui sont à considérer. Nous arrivons donc à cette traduction parfaitement naturelle : « il faut se dire : cela (cette attention à éviter la calomnie et l'envie) sera pour mon bien en ce monde, cela sera pour mon bien dans l'autre vie. » Il est évident que nous ne pouvons admettre la négation que Burnouf cherchait dans les syllabes *maname*. Le roi ne sépare et surtout n'oppose jamais l'avantage présent et l'avantage futur ou proprement religieux. En tout cas, conçue de la sorte, cette opposition aboutirait ici à un non-sens. Il n'est pas admissible que le roi considère comme indifférente à la destinée future l'attention à éviter la calomnie. De là ma conjecture exprimée plus haut et en vertu de laquelle je lis *iyañ me nâma* ; la correction 𑀧𑀭 en 𑀧𑀭 est particulièrement facile. Et quant à un *punañ*, en supposant un instant qu'il pût être représenté par une forme *mana*, il s'expliquerait assez malaisément à cette place où rien n'appelle une antithèse.

Je traduis donc tout ce morceau de la façon suivante :

sāni ¹ me (17) yote diṃne nātikāvakāni ² nijhapayisaṃti ³
 jivitāye ⁴ tānaṃ [.] (18) nāsaṃtaṃ vā ⁵ nijhapayitā ⁶ dānaṃ
 dāhaṃti ⁷ pālatikaṃ upavāsaṃ ⁸ va ⁹ kachaṃti ¹⁰ [.] (19) ichā
 hi me bevaṃ niludhasi pi kālasi ^k pālataṃ ¹¹ ālādhaevūti ¹²
 janasa ca (20) vaḍhati ¹³ ¹ vividhadhaṃmacalane sayame dā-
 nasavibhāge ti ¹⁴ [.]

a. On peut douter sinon du sens, au moins de la forme véritable du mot qui est écrit ici *āyatā*. M. Kern corrige *āyutā*, sanscrit आयुक्ताः, la forme et le sens sont ainsi très satisfaisants. Il est pourtant remarquable que plus bas (D. VIII, 1), dans une locution absolument équivalente à notre phrase, nous retrouvons la même lecture, *āyata*, que portent ici unanimement toutes les versions; il en est de même dans le troisième passage où reparait le mot, à Dhauḷi, dans le 1^{er} édit détaché, l. 4. Au contraire, dans les cas où nous sommes sûrement en présence du substantif *āyukti* (Dh., éd. dét. I, 11; II, 8), et tout à l'heure,

¹ A °tini divasini°.

² A °kāvaṃkāni°.

³ A °nisapayi°.

⁴ A °javi°, M °jivi°, R °vitaye°.

⁵ M °va°.

⁶ R °yitave°.

⁷ D² °dahaṃ°.

⁸ D² °vāsa°, A °pavasaṃ°, R °vāsuṃ°.

⁹ A °vā°.

¹⁰ A °kachati°.

¹¹ M °pala°.

¹² D² °yevati°, A °lādhaṃhāti°, M °yevūtā°.

¹³ A °vaḍhatā°.

¹⁴ A °dāne savibhigeti, D² °savabhā°.

à la ligne 15 de la présente tablette, l'*u*, loin d'être omis, agit sur l'*y* qui le précède et le change en *v*, *āvuti*. Je doute pourtant qu'il faille revenir à l'analyse tentée par Lassen et adoptée par Burnouf **आयत्ता**; même en invoquant l'analogie de **समायत्त**, la signification n'est pas entièrement convenable. Il me semble seulement découvrir ici dans l'orthographe la trace d'une certaine confusion qui se serait faite dans l'usage populaire entre les deux participes, pourtant bien distincts, *āyutta* et *āyatta*. Nous avons dans *lajūka* l'orthographe ordinaire, par un *a* bref, qui décide M. Kern (*Journ. Roy. Asiat. Soc.*, new ser., xii, 393) à dériver le titre, non pas directement de *rāja*, mais de *rājya*. Il est certain que cette écriture se retrouve dans la plupart des cas; mais le vocalisme est particulièrement négligé dans les édits des colonnes, et Girnar, au n^o édit, porte l'*ā* long, sans parler de la ligne 13 de notre présente tablette. D'autre part, je note *rāja* dans un passage du *Mahāvagga* (ii, 16, 14), où le mot, rapproché de *rājamahāmattā* et employé au pluriel, ne peut guère avoir d'autre sens que n'aurait notre *rājuka*. J'ajoute que l'*ā* long presque invariablement conservé dans le mot et qui, par conséquent, semble bien authentique, paraît s'expliquer seulement par l'influence persistante des cas obliques du pluriel *rājānaṃ*, *rājūhi*, les seuls qui se tirent du thème *rāju*. Dans ces conditions, j'incline à penser, malgré l'irrégularité habituelle de l'orthographe, que *lajuka* se doit étymologiquement écrire *lājuka*, *rājuka*, et que le mot est directement tiré de

rāju = *rājan*. — *b*. Le sens de *abhihāla* n'est pas nettement déterminé par l'emploi ordinaire du mot : le sens de *présent* consacré en pâli ne convient pas ici ; le sens de *confiscation* choisi par Burnouf et dérivé sans doute par lui de la signification de *prise*, *vol*, attestée pour le sanscrit classique, est bien arbitraire. La suite (l. 14-15) établit, on le verra, un parallélisme direct entre *abhihāla* et *dañḍa* d'une part, *vijohālasamatā* et *dañḍasamatā* d'autre part ; il s'ensuit que *abhihāla* doit être pris ici dans une valeur très voisine de celle de *vijohāla*. *Vyavahāra* désigne l'action judiciaire. Je crois donc que nous ne pouvons mieux faire que de déduire avec M. Kern, pour *abhihāra*, d'après l'analogie d'*abhiyoga*, la signification de *poursuite*, du sens attesté d'*attaque*, en général. De même pour *atapatiye*, je me range à l'analyse *ātma-pati* de M. Kern ; mais j'en crois devoir tirer, pour l'ensemble, une traduction toute différente. La phrase est répétée un peu plus bas ; nous ne pouvons séparer l'explication des deux passages. Dans l'un et l'autre cas, nous voyons que la mesure prise par le roi a pour but de donner aux *rājukas* une entière sécurité d'esprit, de les laisser vaquer sans crainte à leur mission. Mais le second spécifie de la part du roi une autre vue encore. Cet arrangement a pour point de départ le désir de faire régner « l'uniformité (ou l'égalité) dans les poursuites, l'uniformité dans les châtiments ». Comment le roi pourrait-il obtenir un résultat semblable en abandonnant à ses officiers la décision arbitraire et sans contrôle sur les poursuites à ordon-

ner et sur la nature ou l'étendue des châtimens à prononcer? Car c'est à ce sens qu'aboutit la traduction du savant professeur de Leyde. Tout s'explique dès que nous prenons *âtman* comme désignant le roi lui-même, et, nous rapprochant en ce point de Burnouf, les poursuites et les châtimens comme concernant non pas les administrés des *râjukas*, mais ces fonctionnaires eux-mêmes. « Je me suis réservé personnellement, dit le roi, les poursuites à exercer et les châtimens à édicter contre eux. » Il est clair que le moyen est excellent pour établir dans la jurisprudence à l'égard de ces officiers une uniformité parfaite. C'est aussi de toute façon une garantie sérieuse pour les intéressés; ils pourront remplir leurs fonctions sans inquiétude, sachant qu'ils ne sont justiciables que du roi; que, par conséquent, ils échappent aux tracasseries et aux inimitiés possibles de leurs supérieurs hiérarchiques, comme ceux qui vont être désignés tout à l'heure sous le titre d'« hommes » (*pulisa*) du roi. Je crois inutile d'insister sur les raisons qui rendent inadmissible l'interprétation que Burnouf, mal servi par une fausse analyse d'*atapatiya*, avait proposée pour cette phrase.

— c. Il ne peut y avoir, je pense, aucun doute sur ces derniers mots, sur lesquels la lecture °*vacâ*, au lieu de °*vu câ*, a jusqu'ici égaré les interprètes. *Anugahineru* n'est rien qu'un optatif de *anugrihâti*, dérivé et orthographié suivant toutes les analogies du prâcrit, et en particulier du dialecte de nos inscriptions, *ru* pour *yu*, comme dans *upadaheru* et dans beau-

coup d'autres cas déjà signalés ou qui restent à signaler. La traduction est parfaitement simple; le but du roi est que les *rājukas* « procurent et favorisent le bien et l'utilité des populations ». Nous avons constaté tout à l'heure une fois de plus que le terme *anugrah* est familier à la langue du roi; il y a presque les allures d'un terme technique. — *d.* Il est indispensable, pour entendre ce membre de phrase, de rapprocher l'expression du vii^e édit, l. 2, qui le rappelle et le résume. Nous y voyons que le roi exprime ainsi la mission donnée aux *rājukas* : *hevañ ca hevañ ca paliyovadātha janañ dhañmayutañ*. Cette comparaison me paraît condamner la traduction tentée par M. Kern (cf. encore *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, new ser., xii, p. 392 et 393, note). *Ovadati* a, dans la langue buddhique, le sens précis et connu de *exhorter, prêcher*; nous l'avons constaté précédemment dans le vi^e édit. *Viyovadati* n'a pas d'autre sens, sauf la nuance de diffusion qui, marquée ici par le préfixe *vi*, l'est, dans l'édit circulaire, par le préfixe *pari*. Nous en avons une preuve directe à Dhauli, vi, 11 : *viyovaditā[ve]* y correspond à *ovaditaviyañ* des autres versions. Ce sens est aussi bien le seul qui convienne dans la phrase suivante. D'autre part, la même comparaison nous interdit de prendre, dans *dhañmayutena*, *yuta* comme un neutre et de traduire avec Burnouf « conformément à la loi ». J'ai eu occasion de remarquer déjà (1, 78) que partout dans nos inscriptions *dhammayuta* ou son équivalent *yuta*, au singulier ou au pluriel, a toujours le même sens

et désigne le peuple fidèle, les coreligionnaires du roi. Il n'en est pas autrement dans le xii^e édit où le roi enjoint à ses officiers de les confirmer par leurs exhortations dans leurs bons sentiments; il n'en est pas autrement ici même. Nous avons, en effet, un moyen très simple de mettre en complet accord le présent passage et le passage ultérieur : c'est de prendre l'instrumental dans sa valeur sociative, si ordinaire et si connue; nous traduirons : « et avec les fidèles (en même temps que les fidèles) ils exhorteront tout le peuple. » Nous sommes ainsi en possession de restituer à la suite de la construction toute sa régularité. Nous ne pouvons, étant données les habitudes de ce style, appliquer *âlâdhayevu* qu'au peuple, aux administrés, comme sujet; *kiṃti*, en effet, annonce toujours l'intention attribuée au sujet de la proposition, ici au sujet de *viyovadisaṃti*, c'est-à-dire aux *rājukas*. Comme nous entrons avec *kiṃti* et *ti* dans le style direct, si le verbe s'appliquait à ces officiers, il faudrait qu'il fût à la première personne, non à la troisième. La pensée du roi est donc incontestablement celle-ci : « Les *rājukas* évangéliseront mes sujets dans le but de procurer leur bien dans ce monde et dans l'autre. » — *e*. Il ne peut y avoir de doute sur la restitution de *laghaṃti* en *ca-ghaṃti*; de *𑀭* à *𑀮* la distance est presque insignifiante, et le témoignage des autres versions est décisif. Personne n'a encore signalé l'emploi parallèle de ce verbe en prācrit, ni déterminé son prototype en sanscrit. M. Kern compare l'hindoustani *cāhnā*,

dont le sens de *désirer, vouloir* serait assez convenable. Mais expliquer directement et sans intermédiaire un terme du temps d'Açoka par l'hindoustani est en soi un expédient si désespéré qu'il me semble nécessaire de chercher encore dans un rayon moins lointain. J'ai au moins une conjecture à offrir : je propose de prendre *cagghati* comme une altération de *jāgrati*, employé comme l'est continuellement *paṭijaggati* dans la langue buddhique, au sens de *prendre soin, veiller à*. Pour le durcissement de la moyenne en ténue, le pâli présente plus d'un exemple (cf. E. Kuhn, *Beitraege zur Pāli Gramm.*, p. 40; Trenckner, *Pālimiscellany*, I, 61 et suiv.), et les autres prâcrits en contiennent encore davantage. Dans les inscriptions, je rappelle seulement *kubhâ = guhâ*. Ce qui est plus important, c'est que, ici même, le cas n'est point unique (cf. déjà ci-dessus, I, 302). *Paṭicalati* doit être pris purement et simplement comme un équivalent de *paricarati*, seul usité dans la langue classique, avec le sens, ici très convenable, de *servir, obéir à*. Il ne manque pas d'exemples de la substitution dans les dialectes prâcrits du préfixe *prati* à *pari*; je citerai seulement le pâli *paṭipāṭi*, pour *paripāṭi*; le sanscrit buddhique *parijāgrati*, à côté du pâli *paṭijaggati* (cf. *Mahāvastu*, I, 435; cf. aussi *ibid.*, p. 396). M. Kern, aussi bien que Burnouf, corrige *pulisāni* en *pulisānañ* et en fait un génitif dépendant du substantif *chaṇḍanāni*. L'unanimité des versions interdit de s'arrêter à une correction qui n'est pas si aisée qu'il semblerait d'abord, la forme régulière

étant *pulisānaṃ* (**𑀧𑀺**) et non *pulisānāṃ* (**𑀧𑀻**). Il ne reste qu'à prendre *pulisāni* comme nominatif pluriel. La confusion entre les genres est telle dans tous ces textes, et les analogies dans l'histoire des langues populaires (je citerai surtout le sanscrit buddhique) sont si nombreuses, que l'emploi au masculin de la désinence neutre ne saurait nous arrêter un moment. Il est clair que le sens obtenu ainsi est de toute façon plus satisfaisant. Dans l'édit entier, la préoccupation visible du roi est de rattacher directement tous ses officiers à son action personnelle, de faire régner partout et immédiatement *ses* ordres, *ses* volontés. De même ici : les *rājukas* s'appliqueront à *me* servir, les officiers (désignés généralement sous le titre d'« hommes du roi ») suivront *mes* volontés et *mes* ordres ». Les versions parallèles mettent en effet hors de conteste la lecture *chaṇḍaṇṇāni*, au lieu de *chaṇḍanāni*. Il n'y a donc pas lieu de songer à une dérivation secondaire équivalant par le sens à *chanda*. Burnouf avait déjà pensé à prendre *pulisāni* pour le masculin, et à analyser *chaṇḍaṇṇāni* en *chandajña*. Mais des deux mots il aurait fait des accusatifs, et du second une épithète du premier. Toute cette construction est inconciliable avec la signification de *paṭicalisaṃti*. Il est, au contraire, très simple de reconnaître dans *chaṇḍaṇṇāni* un dvandva composé de *chanda* et de *ājñā*, « volonté et ordre, » accusatif dépendant de *paṭicalati*. Nous avons constaté tout à l'heure (1^{er} édit) que les *pulisā* constituent une catégorie spéciale d'officiers; il est donc naturel de les

retrouver ici rapprochés des rājukas. La suite de la phrase paraît même de nature à préciser entre les uns et les autres la relation hiérarchique. Il s'y trouve trois syllabes dont il importe d'abord de rectifier l'analyse. On a jusqu'ici réuni *caḥāni* en un seul mot et on y a vu le reflet du sanscrit *caḥrāṇi* (ou par correction *caḥrāṇāṇ*) en y cherchant tour à tour le sens de *corps de troupes* ou de *province*. J'ai déjà eu occasion d'indiquer qu'il faut diviser *ca ḥāni* (I, 161); j'ai démontré l'existence, dans la langue de Piyadasi, d'un adverbe *kāni*; elle ressort à l'évidence des passages du VI^e (I. 6) et du VII^e édit (I. 18), où *kāni* n'est plus, comme dans nos autres exemples, précédé de *ca*. Quant au sens, il demeure assez indéterminé, comme il est dans la nature même de la particule, et conforme à son origine. L'exemple du V^e édit (I. 9) pourrait suggérer de lui attribuer cette valeur : « en général, d'une façon générale ». Mais il me semble, en somme, plus sûr, par la raison que j'ai relevée dans le passage précité, de considérer *kāni* comme équivalant à peu près à *khalu*, et la locution *ca ḥāni* à la locution *ca khu*, si familière à ce style. Le sens de *yena*, « afin que », est fixé par son emploi à la ligne 12. Puisque les exhortations rappelées ici doivent exercer leur influence sur la conduite des rājukas, il est clair que le seul sujet possible de *vijovadisānti* est *pulisāni*. C'est à eux que se référerait le pronom *te*. Mais ce pronom est-il bien sujet? En le prenant comme accusatif, à la façon du pâli et même du sanscrit budhique (*Mahāvastu*, I, 414, etc.), en l'appliquant dès

lors aux rājukas, on aurait l'avantage d'obtenir pour le verbe un régime que semblent appeler sa signification et l'analyse du viii^e édit. En tout cas, ce détail est sans importance pour l'intelligence générale de la phrase. Il demeure établi que les officiers compris sous la dénomination de *purushāḥ* du roi étaient supérieurs en autorité aux fonctionnaires désignés comme rājukas, sur lesquels le roi leur confère une sorte de surveillance. — *f.* Il n'y a plus à revenir sur les formes d'infinitif comme *parihaṭave*, pour *parihartave*; quant au sens de *pariharati*, il est entièrement fixé par l'usage de la langue buddhique, où il signifie couramment *s'occuper, prendre soin de* (cf. par exemple, *Mahāvastu*, I, 403). Tout le reste de la phrase a été ingénieusement expliqué par Burnouf; M. Kern a amélioré son analyse relativement au mot *riyata*, qu'il transcrit non pas *ryāpta*, mais bien *ryakta*. — *g.* Avec M. Kern, je considère *sañtaṃ* non comme = *çāntaṃ*, mais comme représentant le nominatif pluriel *santaḥ*. J'ai relevé précédemment le nominatif *ayo* pour *ayaṃ* (K. XII, 11); ce serait exactement le cas inverse, si l'o final ne se transformait en *e* dans ce dialecte; mais la conversion fréquente ici des nominatifs neutres (*aṃ*) en nominatifs masculins (*e*) fournissait un point d'appui facile, quoique différent, à une confusion de ce genre. *Çāntaṃ* ainsi placé ne se construit pas. Pour le reste de la phrase, je puis renvoyer à la note *b.* Je n'ai pas besoin d'insister sur la corrélation étroite qu'établissent entre les deux membres de la phrase les termes *yena*, —

etena, « afin que — par ce motif ». Le sens est, sous une forme légèrement différente, exactement le même qu'aux lignes 3-5. — *h*. Je ne saurais, avec les précédents commentateurs, considérer *kūṇti* comme = sert *kīrtiḥ*, mais bien comme la particule *kūṇti*, si usitée dans nos inscriptions. La désinence d'*ichitaviye* que portent toutes les versions, mais surtout la comparaison de Bhabra, l. 6, de Dh., éd. dét., 1, 2, 9-11, etc. me semble absolument décisive : *esā*, comme il arrive ailleurs (par exemple l. 19 de l'édit précédent), et *ichitaviye* expriment des neutres. J'ai dit le sens où je prends *samutā*; je ne connais aucune raison ni dans l'usage sanscrit ni dans l'usage buddhique de détourner le mot de sa valeur propre, qui n'est pas celle d'« impartialité » (Burnouf), d'« équité » (*aequitas*, dit M. Kern), mais celle d'« égalité », d'« uniformité ». C'est le sens qui en effet nous met sur la voie pour l'intelligence exacte de toute la pensée. — *i*. La transcription *āvṛitti* pour *āvuti*, — *āvṛiti* que porte le texte de Burnouf ne doit être qu'une faute d'impression, — est admissible; le sens de « changement de résolution » est inattendu et complètement arbitraire. J'ai averti plus haut (n. *u*) que je transcris *āyukti*. Le changement de *y* en *v* est ici trop ordinaire pour nous arrêter un seul instant; cette transcription est d'ailleurs la seule possible dans *desāvutike* du n^e éd. dét. de Dhauḷi (l. 8), comme M. Kern l'a bien reconnu. Il n'en est pas autrement dans le 1^{er} éd. dét. (l. 11), pour *anāvutiyā*, ainsi que nous le verrons plus tard. Le sens est, en effet, ex-

cellent : « A partir de maintenant, voici mon injonction, ma décision. » — *j.* J'ai eu occasion de fixer précédemment le véritable sens de *tilita* (*tīrita*) (1, 158). *Tireti* s'appliquant spécialement à l'achèvement, au jugement des procès, *tilitadañña* désigne « les hommes dont la peine a été prononcée ». *Yote* me paraît parfaitement expliqué par M. Kern, grâce au rapprochement du sanscrit *yautaka*, et revient au sens, donné d'abord par Burnouf, de « sursis ». La revision des différentes versions dans le *Corpus* confirme uniformément la lecture première *jivīṭāye tānañ*. C'est donc bien elle (et non *tiññañ*) que nous devons prendre pour base de l'interprétation. La conjecture de M. Kern (*jivīṭāyeti nānāsaṃgañ*, etc.) serait condamnée par ce seul fait que, dans notre texte, *tānañ* termine la ligne; que, par conséquent, à en juger par la pratique constante de ces textes qui évitent de diviser un thème en deux d'une ligne à l'autre, la syllabe *nañ* ne saurait être distraite de ce qui précède pour être jointe à la suite. *Tānañ* s'explique en effet à merveille : c'est le génitif pluriel bien connu du pronom *taḍ*. Il ne peut absolument s'appliquer qu'à ces condamnés qui seuls viennent d'être nommés. Il est certain, d'autre part, que ces mêmes hommes sont le sujet des verbes suivants : *dāhaṇṭi* et *kachaṇṭi*. D'où je déduis plusieurs conclusions : d'abord que *tānañ* appartient à la phrase dont le verbe est *nijhapayisaṇṭi*; elle doit d'ailleurs être close après *tānañ*, *va* ne pouvant être le premier mot et *nijhapayitā* réclamant un régime. Il en résulte

d'autre part que *nijhapayisaṃti* ne peut pas avoir pour sujet les condamnés en question. Le point est d'autant plus important que le verbe a fort embarrassé les interprètes et qu'on en a jusqu'ici manqué l'explication. On a tiré *jhap* de *kshap*, causatif de *kshi*, et, du point de vue phonétique, aucune objection n'est possible. Mais, outre que ce verbe n'est point ailleurs employé avec le préfixe *ni*, cette analyse a conduit aux constructions les plus embarrassées et les moins satisfaisantes. Elles supposent d'ailleurs les condamnés pour sujet, ce qui n'est pas admissible. Nous trouvons en pâli le verbe *nij-jhâpeti* (cf. Childers, s. v.), le causatif régulier du sanscrit *ni-dhyanī*, avec le sens parfaitement légitime de : « faire connaître, tourner l'attention vers ». Nous avons bien ici la brève *nijhapeti*; mais c'est le même fait qui se produit dans *thapeti* pour *sthâpayati*, et d'autres cas encore. Rien ne s'oppose donc à ce que nous reconnaissons dans notre passage le même verbe. Le sujet sera nécessairement ou indéfini, comme il arrive souvent dans nos inscriptions (cf. un peu plus haut *dekhaṃti* du 1^{er} édit), ou, ce qui reviendra au même, ces officiers, *purushas* et *rājukas*, dont il a été question auparavant. Un sens très naturel se dégagera ainsi pour le membre de phrase qui commence à *nātikāvakāni*. J'accorde, dit le roi, un sursis de trois jours pour les condamnés à mort avant l'exécution de leur peine : « on ne leur en fera envisager ni plus ni moins à vivre, » en d'autres termes, on leur fera connaître que trois jours sans plus sont

tout le délai qu'il leur reste à vivre. Cette traduction convient à merveille à *nijhapayitā* de la phrase suivante. On y a cherché un absolutif; l'emploi de *nisijitu* un peu plus haut ferait plutôt, dans ce cas, attendre ici la forme *nijhapayitu*. C'est à un participe pluriel que nous avons affaire, °*payita* pour °*pita*, comme nous trouvons en pâli et en sanscrit buddhique *vedayitaṃ*, comme nous aurons plus loin (viii, 3) *sukhayita*. C'est, du reste, comme participe que Burnouf prenait le mot, tout en analysant le radical d'autre façon. Le sens sera donc « qui a son attention ramenée sur, qui est averti de ». Le régime ne peut être que *nāsaṃtaṃ*, qui se réduit bien, d'après le précédent de Lassen, en *nācāntaṃ* : « de terme, la limite de leur disparition, de leur exécution ». *Vā* est *vai* ou plutôt, comme en tant de rencontres, *eva*. Il n'y a à revenir ni sur l'adjectif *pālatika*, ni sur les futurs *dāhaṃti* et *kachaṃti*. — k. La locution *niludhasi kālasi* est la dernière de cette tablette qui fasse quelque difficulté. Burnouf et M. Kern supposent l'un et l'autre une lecture *niludhasāpi kālasi*, « pendant le temps de leur emprisonnement ». La correction est indispensable si l'on veut maintenir cette traduction. Devant l'accord des divers fac-similés successifs et des différentes versions, il serait pourtant préférable d'y échapper. A cette considération se joignent quelques scrupules moins décisifs, je l'avoue. D'abord on attendrait plutôt *nilodhasa*, comme l'ont bien senti et Burnouf et M. Kern; en second lieu, l'emploi de *kāla* pour marquer le

temps qui s'écoule, pour signifier « durée », ne me paraît pas très conforme aux habitudes de la langue. Je propose d'éviter ces difficultés, sérieuses ou légères, en prenant *kâlasī* comme le locatif de *kârâ* « prison ». Le changement de genre ne saurait nous étonner, après tant d'exemples analogues; en tout cas, il ne serait pas plus surprenant de rencontrer le locatif masculin *kârasī* de *kârâ*, que le locatif féminin *kâlāyañ* de *kālu* à Rûpnāth (l. 2). *Niludhasī* reprendrait dès lors son rôle de participe et le locatif s'expliquerait : « même dans un cachot fermé »; « même enfermés dans un cachot ». Cette interprétation me paraît rendre plus saisissante, au moins dans la forme, l'antithèse évidemment voulue entre ce membre de phrase et *pālatañ*. — l. Cette dernière partie, comme le marque l'*iti* final, exprime également un vœu, une intention du roi. Ce serait, à vrai dire, un potentiel qu'il nous faudrait. Peut-être sommes-nous ici, l'orthographe *vaḍhati* étant pour *vaḍhāti*, en présence d'une de ces traces du subjonctif comme on en a relevé plusieurs, soit en pâli, soit dans le sanscrit buddhique (cf. *Mahāvastu*, I, 499, etc.).

« Voici ce que dit le roi Piyadasi cher aux Devas. Dans la vingt-septième année de mon sacre, j'ai fait graver cet édit. Parmi bien des centaines de milliers d'habitants, j'ai institué sur le peuple des rājukas. Je me suis réservé personnellement toute poursuite ou tout châtement contre eux, dans le but que ces rājukas puissent avec une confiance et une sécurité

entières vaquer à leurs fonctions, fonder et développer le bien et l'utilité de la population de mes États. Ils se rendront compte des progrès ou des souffrances, et avec les fidèles de la religion ils exhorteront la population [entière] de mes États, en vue de lui assurer le bonheur d'ici-bas et le salut à venir. Les rājukas s'appliquent à m'obéir; eux aussi les purushas obéiront à mes volontés et à mes ordres, et ils répandront les exhortations, afin que les rājukas s'appliquent à me satisfaire. De même que, après avoir confié son enfant à une nourrice habile, on se sent en sécurité, se disant : une nourrice habile s'applique à bien soigner mon enfant, de même j'ai créé les rājukas pour le bien et l'utilité de mes sujets. Pour qu'ils puissent avec confiance et sécurité, libres de préoccupation, vaquer à leurs fonctions, je me suis réservé personnellement toute poursuite, tout châtiment contre eux. Il est, en effet, désirable de faire régner l'égalité et dans les poursuites et dans les peines. A dater de ce jour, [j'introduis] la règle [suivante] : aux prisonniers qui ont été jugés et condamnés à mort, j'accorde un sursis de trois jours [avant l'exécution]. On les avertira qu'il ne leur reste ni plus ni moins à vivre. Avertis ainsi du terme de leur existence, ils feront l'aumône en vue de la vie future ou pratiqueront le jeûne. Je désire en effet que, même enfermés dans un cachot, ils assurent l'au-delà, et je souhaite de voir se développer les diverses pratiques de la religion, asservissement des sens, distribution de l'aumône.»

CINQUIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 590 et suiv. (cf. p. 965).

- (1) ንዕፅፊርጌ ርጋኦሪታፍጌ-ዕዘፍ ሓደሮላጸዕሪ
- (2) ዘሞሪገገጌ ፡፡ፍፒፍገገ ዘዕፅፊፒፅፒ ሕጋፅ
- (3) ሓፑ ሓፑ ዘህፒ ሐተፅፑ ህጌ ፒዕፅፕ ገፑፅ
- (4) ደፍ ዘፍተሪታፍ ኦሞ ዘፒፅተፅፅ ሕፅፅፅ
- (5) ለፍህህርት ሓፅፅፅ ተፅፅፅፅ ህፒፅፅ ሓፅፅ
- (6) ሓፑ ገተሪፑ ህፅፅ ሕፅፅፅ ለፅተፅፅ
- (7) ሓፅፅፅፅ ሕፅፅፅፅ ፒፅፅፅፅ ፒፅፅፅፅ ዘፅተፅፅ
- (8) ፅፅፅፅ ሓተፅፅ ለሞፅፅፅፅፅ ዘዕፅፅ ህፅፅ
- (9) ርፅፅፅ ዘሓፅፅፅ ዕፅፅፅፅ ፅተፅፅ ለሕፅፅፅ
- (10) ፅፅፅፅፅ ዕፅፅፅፅፅ ፅፅፅፅፅ ፅፅፅፅፅ
- (11) ፅፅፅፅፅ ፅፅፅፅፅ ለሓፅፅፅፅፅ ለ
- (12) ለፅፅፅፅፅ ፅፅፅፅ ህፅፅፅ ህፅፅፅ
- (13) ዘፅፅፅፅ ዕፅፅፅፅፅ ፅፅፅፅፅ
- (14) ፅፅፅፅፅ ፅፅፅፅፅ

mot (*Muhûvastu*, I, 593). *Avudhiyâni katâni* « ont été établis, spécifiés comme ne devant pas être tués ».

— *b.* Cette énumération de noms d'animaux constitue une des difficultés principales du présent édit. Plusieurs termes, dont les lexicographes ne nous fournissent pas d'équivalents sanscrits, demeurent obscurs, et, comme il s'agit de dénominations techniques, l'étymologie, dans les cas où elle se dégage avec vraisemblance, ne saurait nous tirer d'embarras. Heureusement cette ignorance, si regrettable qu'elle soit, ne nuit pas à l'intelligence générale du morceau; la détermination plus précise de quelques-uns de ces animaux auxquels nous ne pouvons assigner de noms, ne nous avancerait guère. L'avenir, en étendant nos connaissances, comblera certainement plusieurs de ces lacunes. Ce que nous pouvons affirmer dès maintenant, c'est que l'énumération ouverte par *sayuthâ* comprend les mots *save catupade* — *khâ-diyati*. C'est là seulement que se termine la nomenclature générale. Ensuite commencent des interdictions temporaires ou spéciales; en sorte que la phrase suivante ne s'ouvre qu'avec *ajakû*. Ainsi nous trouvons représentés dans la mesure d'ensemble non seulement des animaux aquatiques et des oiseaux, mais les animaux terrestres, les quadrupèdes. — Les noms *çuka* et *çârîka* sont bien connus; avec *aluna*, c'est-à-dire *aruṇa*, commence l'incertitude. J'ignore quel lien Prinsep (p. 965) prétendait établir entre *Arūṇa*, le cocher mythique, à demi oiseau, de l'Aurore, et l'espèce de grue qui a reçu des Anglais dans

l'Inde le nom d'*adjutant*. Mais je suis volontiers disposé à admettre que dans cette identification ses pandits voyaient juste. Le Dictionnaire de Saint-Petersbourg ne connaît *aruṇa* comme nom d'animal que pour désigner (d'après le Suçruta) « un petit animal venimeux ». Les noms qui encadrent ici *aluna* ne permettent guère de songer à une signification pareille, mais sûrement à quelque oiseau. *Nandimukha*, d'après le Suçruta, s'applique, paraît-il, à un oiseau aquatique; je n'ai aucun moyen d'en déterminer le vrai nom. *Gelāta* est entièrement incertain; il ne peut être question de l'identification avec *grīdhra* admise par les pandits de Prinsep. L'origine du mot ne paraît pas particulièrement obscure. Le sanscrit connaît plusieurs noms d'oiseaux dans la formation desquels entre comme second membre *aṭa*, comme *vyāghrāṭa*, *dhūmyāṭa*; nous en avons probablement un nouvel exemple dans ce mot, qui se pourrait transcrire en *gairāṭa*, de *giri* « montagne ». *Jatūkā*, la « chauve-souris », ne fait pas difficulté. Ce nom paraît clore, quant à présent, l'énumération des oiseaux. Ce n'est pas que le mot *ambākapīlika* (**kipīlika* à Allahabad) soit clair; mais le pâli *kipīlika*, par dissimilation pour *pipīlikā*, « fourmi », semble nous donner la clef du second membre. Quant au premier, je ne saurais avec Prinsep y chercher le sanscrit *ambā*, ni adopter pour l'ensemble le sens de « mère-fourmi », c'est-à-dire « reine des fourmis ». La spécification législative deviendrait, à force de minutie, par trop insaisissable. Je ne vois guère à choisir qu'entre

āmra « manguier » (que plus loin nous retrouverons de même sous la forme féminine *āmbā*) et *ambu*, « eau »; l'*ā* de la désinence serait, dans le second cas, surprenant; l'inexactitude de nos textes dans la notation vocalique nous laisse cependant quelque marge, et jusqu'à nouvel ordre je me figure qu'il est ici question de quelque animal désigné par cette périphrase, la « fourmi d'eau ». Sous un point de vue au moins la conjecture est satisfaisante; le nom ouvrirait bien une série d'animaux aquatiques. En effet, celui qui vient après et dont la forme exacte (cf. M et A) est *duḍi*, désigne une petite espèce de tortue. Avec le suivant, nous avons certainement affaire à un poisson, *macha*, c'est-à-dire *matsya*; quant à la première partie du mot, je ne le prendrai pas comme Prinsep = *anarthika*, mais = *anasthika*, le poisson en question étant désigné comme n'ayant pas d'os, peut-être figurément et à cause, par exemple, de sa souplesse extrême. Le *th* cérébral me paraît recommander cette étymologie. Je n'imagine pour *vedaveyaka* qu'une transcription possible : *vaidarveyaka*. *Darvi* désignant le « chaperon » des serpents, on peut supposer que *vidarvi*, ou, ce qui revient au même, la forme patronymique *vaidarveya* aurait désigné quelque poisson comme analogue au serpent « moins le chaperon »; il aurait pu ainsi désigner l'anguille, par exemple; mais c'est là une pure hypothèse, puisque je ne rencontre pas le mot dans les dictionnaires sanscrits. En partant du sens de « gonflement, enflure » constaté pour *pupputa*, il est assez naturel de

penser que *gaṇḡgāpupulaka* s'applique à certain poisson du Gange, remarquable par quelque protubérance. Le *ṣaṇḡkujamacha* ne doit pas être différent du poisson *ṣaṇḡkuci* des lexicographes sanscrits; il n'y a entre les deux qu'une nuance phonétique qu'explique assez l'affaiblissement prâcrit de *c* en *j*. Le terme suivant commence la catégorie des animaux terrestres, au moins dans sa seconde partie, *sayaka*, qui est, je pense, en sanscrit *ṣalyaka*, le « porc-épic ». La première est plus douteuse. Néanmoins nous retrouvons dans Yājñavalkya, I, 177, le porc-épic (sous la forme *ṣallaka*) associé à la tortue (*kacchapa*); il est bien tentant de chercher ici un rapprochement pareil et de prendre *kaphaṭa* comme équivalent au sanscrit *kamaṭha*. Je reconnais que la transition phonétique n'est rien moins que régulière, mais l'objection ne saurait être absolue, surtout pour une sorte de nom propre, d'un mot sans doute très usité et qui, même sous sa forme classique, porte tous les caractères d'une origine populaire. Précisément, dans le vers cité du Dharmaçâstra, les deux animaux sont donnés comme pouvant se manger; il est donc naturel qu'ils ne soient point enveloppés ici dans la catégorie finale *save catupade*, etc. Le même vers parle du fièvre *ṣaṣa*; nous le retrouvons dans notre *paṇḡnasase*, que les deux termes soient équivalents ou que l'addition de *parṇa* marque une espèce particulière. Pour *simala*, je ne puis découvrir aucun équivalent sanscrit dont la correspondance soit phonétiquement régulière ou au moins justifiable. *Saṇḡdaka* est le

sanscrit *shaṇḍa* et désigne un taureau vivant en liberté. Pour *okkapiṇḍa*, je ne puis offrir de traduction certaine; la forme du moins et l'existence du mot sont garanties, car nous le rencontrons en pâli. *Mahāvagga*, VI, 17, 6, il est raconté que les Bhi-kshus laissant hors du monastère les vivres qu'on leur a apportés, *ukkapiṇḍakāpi khādanti corāpi haranti* : « les *ukkapiṇḍakas* les mangent, les voleurs les prennent. » On pourrait songer au *renard*, à cause de sa couleur, et en s'appuyant sur le nom d'*ulkāmukhī* qui lui est, paraît-il, appliqué. Les deux derniers termes de l'énumération *setakapota* et *gāmakapota*, qui ne prêtent à aucune équivoque et désignent évidemment deux espèces de pigeons, semblent garantir la restitution *palapate* pour *palasate*, c'est-à-dire la « tourterelle »; la correction de **Ḍ** en **Ḭ** est des plus aisées, et, quelle que soit la netteté avec laquelle sont gravées ces inscriptions, il ne manque pas dans nos reproductions d'exemples certains de corrections nécessaires. Si de nouvelles revisions garantissaient d'une façon définitive la lecture *palasate*, il ne resterait qu'à y reconnaître le pâli *parasato*, et à traduire par « rhinocéros » (cf. Trenckner, *Pāli miscell.*, I, 50), ce qui après tout est possible. — c. Prinsep, tout en construisant mal la phrase, avait bien reconnu le sens de l'expression *paṭibhogaṇ eti* « entrer dans, servir à la consommation ». Le roi, qui veut restreindre autant que possible le meurtre des animaux, interdit naturellement d'une façon générale de tuer tous ceux qui ne servent pas à des

besoins urgents, dont le meurtre n'est conséquemment pas indispensable; je suppose que *paṭibhoga* ne désigne pas exclusivement l'alimentation, mais en général les besoins que des animaux morts peuvent servir à satisfaire. S'il en était autrement, *na ca khū-diyati* ne ferait que redoubler la pensée sans y rien ajouter de nouveau. — *d.* Après les interdictions générales et absolues viennent les interdictions accidentelles et temporaires. *Ajakānāni* ne donne pas de sens; il nous faut un féminin singulier, et il n'y a pas de place ici pour un pluriel neutre. Il suffit d'une légère correction de **┐** en **+** pour obtenir la lecture *ajakā kāni* = *ajakā khu* qui est complètement satisfaisante (cf. 1, 161); la particule *kāni* revient justement dans le membre de phrase voisin. Les pandits de Prinsep, avertis par le voisinage de *gab-bhinī*, avaient reconnu le vrai sens de l'adjectif suivant; nous ne saurions pourtant le transcrire *payasvinī*; mais nous lirons *pīyamānā*, qui donne bien le sens de «allaitant». C'est, de même, *avadhiyā* et non *avadhāya* qu'il faut lire, et avec R et M, *potaka* au lieu de *pātaka*. *Āsaṃmāsika* est nécessairement formé de *ā-shaḍ-māsa*; il est donc, en somme, défendu de tuer les mères (chèvres, brebis et truies) quand elles sont pleines ou qu'elles allaitent, et leurs petits tant qu'ils n'ont pas atteint six mois. — *e.* *Vadhri* signifiant «eunuque», *vadhi-kukkuṭa* ne peut être pris que comme un composé qui signifie «chapon». — *f.* *Tase sajivī* fait un pendant exact à l'expression *sajivāni prāṇakāni* d'un passage du *Mahāvastu*, 1, 22,

5 : « il ne faut brûler vivant aucun être animé », comme nous faisons, par exemple, pour les pores. — *g.* Cette *vihiṃsā* s'applique à la destruction du gibier, amenée par l'incendie du bois où il vit. — *h.* Nous sommes, dans cette fin d'édit, en présence de trois séries de dates dont l'explication précise offre plus d'une difficulté. Nous n'en séparerons pas l'interprétation. Il est nécessaire d'en rapprocher deux indications analogues empruntées aux édits détachés de Dhauḷi et de Jaugada. Je réunis dans un seul tableau toutes ces données :

| A | B | C |
|-------------------|------------------|------------------|
| tisu cātuṃmāsīsu | aṭṭhamipakhāye | tisāye |
| tisāyaṃ puṃnamā- | cāvudāsāye | punāvasune |
| siyaṃ | paṃnaḍāsāye | cātuṃmāsīye |
| tiṃni divasāni : | tisāye | cātuṃmāsīpakhāye |
| cāvudasaṃ | punāvasune | |
| paṃnaḍasaṃ | tisu cātuṃmāsīsu | |
| paṭipadāye | sudivasāye | |
| dhuvāye ca anupo- | | |
| sathaṃ | | |

et dans les édits détachés :

| I | II |
|----------------------------|---------------------|
| anucātuṃmāsāṃ tisenā na- | tisanakhatena (Dh.) |
| khatena (Dh.) | anutisaṃ (J.) |
| anucātuṃmāsāṃ tisenāṃ (J.) | |

Je dois avertir d'abord que, malgré l'analogie des termes, l'indication des édits détachés ne me paraît

pas avoir avec celle de notre tablette une similitude entière ; je ne crois pas que dans les deux cas les significations se confondent. La forme, du reste, diffère. Mais si nous comparons d'abord entre elles les expressions des deux édits détachés, nous trouvons que le second omet *anucātuṃmāsaṃ*. Comme il s'agit dans les deux cas de la lecture publique des édits eux-mêmes, il est impossible d'imaginer pourquoi il y aurait entre les deux données une différence intentionnelle. Il me paraît indubitable que *tisanaḥhatena* ou *anutisaṃ* du second emporte exactement le même sens que la locution plus développée du premier. J'en conclus d'abord que *anucātuṃmāsaṃ* contient, non pas une spécification restrictive, mais le simple rappel d'une indication impliquée par la seule expression *tisanaḥhatena*. La relation entre les deux termes ne saurait être la même que celle qui doit exister ici entre les deux premiers de notre liste A. En effet, si les éléments thématiques sont les mêmes, l'emploi grammatical est, dans les deux cas, fort différent. Les féminins *cātuṃmāsi* et *tisā* ne peuvent, conformément à l'usage, désigner que « la pleine lune correspondant à chacune des fêtes dites *cāturmāsya*s (triannuelles) ; la pleine lune en conjonction avec le nakshatra *tishya* » (cf. la formation de *gravaṇā* d'après Pāṇini, IV, 2, 5). Au contraire, *tisanaḥhatena* ne peut désigner « la pleine lune de *Tishya* », mais signifie littéralement « sous le nakshatra *Tishya* » ; *anucātuṃmāsaṃ* ne doit pas s'analyser *anucaturmāsaṃ*, et se traduire : « tous les quatre mois ; »

l'a serait, dans cette hypothèse, inexplicable; la seule transcription possible est *anucâturmâsyauñ* «à chacune des fêtes dites *câturmâsyas*». Et, en effet, nous trouvons de même *anu* combiné avec un nom de fête dans *anûposathañ* «à chaque uposatha». D'après cette analogie et étant donnée l'équivalence de *anutañ* (J.) et de *tisanakhatena*, il faudrait rendre toutes ces expressions : *tisena nakhatena*, *tisena*, etc. : «à la fête de Tishya.» L'addition *anucâtumñâsañ* prouve, en effet, qu'il s'agit d'une fête correspondant à la date de ces trois sacrifices annuels des brâhmanes; et il est clair que la date de ces sacrifices étant fixée par le retour de trois pleines lunes déterminées ne saurait correspondre régulièrement, dans la réalité des données astronomiques, avec un seul et même nakshatra. Voici donc ma double conclusion : 1° que l'indication des édits détachés est à traduire : «à la fête de Tishya» et «à la fête de Tishya qui se célèbre à chacune des fêtes *câturmâsyas*»; 2° que cette donnée est sans importance pour notre passage, dans l'interprétation duquel elle ne peut nous guider. C'est cette interprétation qui nous intéresse surtout quant à présent. — Dans la série A, un groupe se détache d'abord par sa forme syntactique; ce sont les *tiñni divasâni*, etc., c'est-à-dire «trois jours, le quatorzième, le quinzième (du mois) et la pratipad (c'est-à-dire le premier jour du demi-mois qui recommence).» Il est évident que cette indication doit trouver une spécification nécessaire dans ce qui précède; la seule

question qui puisse s'élever est de savoir s'ils portent seulement sur *tisāyañ puñnamāsiyañ* (j'accepte provisoirement cette lecture) ou aussi sur *tīsu cātuñmāsīsu*. Grammatically, nous pourrions hésiter, mais la donnée suivante, *dhurāye ca anuposathañ*, tranche la question. Ces mots ne se peuvent traduire que : « et à jour fixe, chaque uposatha », en d'autres termes « et d'une façon générale, chaque jour d'uposatha ». On peut comparer l'emploi de *dhruva* dans le premier des Quatorze édits. Comme chaque jour de pleine lune est nécessairement jour d'uposatha, la mention séparée des trois pleines lunes des mois où se célèbre la fête appelée *cātur-māsya* serait absolument oiseuse. Il faut donc voir dans toute la première partie jusqu'à *dhurāye* un complexe unique, et traduire : « lors des pleines lunes des mois où se célèbre la fête cātur-māsya et de la pleine lune de Tishya, les quatorzième et quinzième jours et le jour suivant. » J'ai admis jusqu'ici que la leçon *puñnamāsiyañ* était certaine. Mais j'avoue que je suis très éloigné de le penser. J'en dirai mon sentiment après avoir expliqué les deux dernières séries. — La troisième ne présente guère d'incertitude. Elle comprend « la pleine lune en conjonction avec Tishya, la pleine lune en conjonction avec Punarvasū, la pleine lune qui correspond à chacun des sacrifices cātur-māsya »; quant au dernier terme *cātuñmāsīpakhāye*, *cātur-māsīpaksha* désigne, conformément à l'usage, la demi-lunaison qui suit la pleine lune (chaque pleine lune) dite *cātur-māsī*; et comme

il est question ici d'un jour en particulier, le féminin *cātuṃmāsīpakhā* qu'il faut, bien entendu, compléter par *tīthi*, représente certainement le premier jour de cette demi-lunaison; il équivaut exactement à *paṭipadāye* de la première énumération, en tant que ce mot porte sur *tīsu cātuṃmāsīsu*. J'ajoute que la différence de forme entre le singulier *cātuṃmāsīye* que nous avons ici pour désigner chacune des pleines lunes *cāturmāsī* et le pluriel *tīsu cātummāsīsu* de la série A serait de nature, s'il en était besoin, à confirmer l'application que j'ai faite tout à l'heure de cette locution : elle établit entre les deux cas une distinction intentionnelle; or le sens certain dans la présente énumération ne laisse pour la précédente d'autre possibilité que celle que d'autres considérations nous recommandaient d'abord. — Les trois premiers termes de la série B ne prêtent à aucune hésitation. *Athamīpakhā* est l'équivalent, dans une construction un peu irrégulière, de *pakshāshṭamī* « le huitième jour de la demi-lunaison » (cf. par exemple *Dhammap.*, p. 404 : *cātuddasī pañcadasi yāva pakkhassa atthamī*), c'est-à-dire « de chaque lunaison ». C'est la locution à laquelle correspond exactement l'expression singhalaise *atawaka* (*asṭapaksha*) (Sp. Hardy, *East. Monach.*, p. 236). Mais le 14 et le 15 ne désignent-ils que le 14 et le 15 du mois, c'est-à-dire de la première moitié, correspondant ainsi à la pleine lune, ou bien s'appliquent-ils aussi à la seconde quinzaine de chaque mois? A en juger par les habitudes modernes (cf. Sp. Hardy, *loc. laud.*), on

pourrait incliner vers la première solution; mais comme la notion d'un triple uposatha par demi-lunaison, le 8, le 14 et le 15, nous est expressément attestée par le *Mahāvagga* (II, 4, 2), je n'hésite pas à penser que telle est aussi l'intention du roi dans ce passage. Il est vrai qu'il paraît régner dans la tradition, relativement à l'uposatha, une grande incertitude. Le même ouvrage, un peu plus loin (II, 14, 1), n'admet que « deux uposathas, celui du 14 et celui du 15 ». En revanche, un autre passage (II, 34, 3-4) parle expressément du *pâtîpada uposatha*, c'est-à-dire de celui qui correspond au premier jour du mois (l'*amavaka* de la terminologie singhalaise). Je ne doute pas, en effet, que ce jour ne fût considéré par Piyadasi comme environné d'une consécration religieuse. C'est sur ce seul jour que peut porter la différence entre l'expression générique de la série A *dhuvāye anuposathaṃ* et notre série B; si cette expression plus courte n'est point répétée ici, c'est nécessairement en vue d'exclure quelque élément qu'elle contient; cet élément ne saurait être que la *pratîpad*. Pour le reste de l'énumération, je puis me référer à ce qui a été dit de la série A et du pluriel *tīsu cātuṃmāsīsu*; ici encore, toutes les pleines lunes étant comprises dans les dates *cāvudasāye* et *pañṇaḍasāye*, les termes *tīsāye* — *cātuṃmāsīsu* ne peuvent avoir d'autre utilité que de servir de déterminatifs au dernier, *sudivasāye*. Malheureusement ce terme est pour moi obscur; je ne connais pas d'exemple parallèle de l'emploi technique du mot. Il nous faut visiblement

ici autre chose qu'une donnée astrologique vague, correspondant, je suppose, à l'expression védique *sudinatve ahnâñ* (cf. Weber, *Die Ved. Nachrichten von den Naksh.*, II, 315). La comparaison des autres listes doit nous guider. On verra par la suite que les actes interdits successivement par le roi constituent nécessairement une série de gravité décroissante. Il est donc *a priori* plus que vraisemblable que les listes de jours réservés, étant donné ce fait qu'il y a une distinction, doivent aller parallèlement en se réduisant : la seconde contiendra moins de jours que la première; la troisième, moins encore que la seconde; mais tous les jours exceptés dans les deux dernières devront être compris dans la première. D'une façon générale, cette conjecture se justifie à première vue. Entre la liste B et la liste C, elle ne se vérifie dans le détail qu'à une condition, c'est que *cātuṃmāsīpakṣā* puisse être compris dans la dernière partie de B, *tīsu cātuṃmāsīsu sudivasā*. En effet, les pleines lunes de Tishya, de Punarvasu et des caturmāsyas sont englobées dans les deux premiers termes *cārudasā* et *pañṇaḍasā*. D'autre part, entre A et B, pour qu'une correspondance analogue s'établisse, il faut que la dernière partie de B, *tisāye* — *sudivasā*, soit englobée par A, ou dans le dernier terme, *dhuvāye ca anuposathañ*, ou dans l'avant-dernier, *tīsu* — *pāṭipadāye*. Dans le premier cas, les trois premiers termes de B embrassant tous les jours d'uposatha sauf le *pāṭipada uposatha*, *sudivasā* devrait désigner le 1^{er} du mois, le 1^{er} de la moitié blanche (du mois dont la

pleine lune est en conjonction avec Tishya et Punarvasu et des trois mois de caturmasya); dans le second, il désignerait le 1^{er} de la moitié noire qui suit (les pleines lunes en question). Donc, en résumé, C paraît *exiger* que *sudivasâ* désigne le 16 des mois indiqués, A *permet* cette interprétation. La conclusion s'impose : il ne nous reste qu'à admettre que B a effectivement en vue « le jour qui tombe après les pleines lunes en conjonction avec Tishya, avec Punarvasu, et les pleines lunes des mois de caturmasya ». On peut être un peu surpris de trouver le nom de *sudivasa* « jour de bon augure » appliqué au 1^{er} de la moitié noire, alors qu'en général c'est la moitié blanche qui passe pour particulièrement favorable. Mais ce scrupule tombe nécessairement devant le fait positif que, au témoignage parfaitement clair de notre première énumération, le jour en question, au moins dans les lunaisons spécifiées, était considéré comme ayant une consécration religieuse. — Cette concordance nécessaire entre nos trois listes sur laquelle je viens de m'appuyer nous conduit à une dernière remarque. L'expression *tisâyañ puñnamâsiyañ* de A a dû étonner le lecteur; *tisâyañ* suffirait, comme l'attestent les listes suivantes; en tout cas, c'est plutôt près de *tisu caturmâsîsu*, les pleines lunes indiquées les premières, qu'on attendrait l'addition de *puñnamâsî*. D'autre part, la pleine lune en conjonction avec Punarvasu joue dans la suite un rôle qu'il est inadmissible qu'elle n'ait point ici : comment serait-il permis de tuer des animaux un

jour où il n'est même pas permis de les marquer? Je n'hésite pas à admettre que, au lieu de *puñnamâsiyañ*, c'est *punâvasuyañ* qu'il faudrait. Je ne méconnaissais pas qu'une pareille correction peut paraître hardie, en face de l'accord au moins apparent de plusieurs versions dispersées en des lieux divers. Et pourtant, quelles qu'en soient les difficultés, que cet accord soit ou non moins réel que ne l'ont cru les yeux des explorateurs prévenus par une première lecture, en apparence très simple, du pilier de Delhi, à quelque intermédiaire, à quelque accident qu'elle soit imputable, je ne peux m'empêcher de voir dans *puñnamâsiyañ* une erreur certaine pour *punâvasuyañ*. Aussi bien, ce mot semble ici jouer de malheur. Dans les deux répétitions suivantes, nos fac-similés portent °*vasune*. Seule la première reproduction des *Asiatic Researches* nous indique, au moins dans le second cas, la vraie lecture et écrit *pu-nâvapuye* pour *punâvasuye*. A la rigueur, la forme *pu-nâvasune* se pourrait expliquer, mais difficilement; étant donnée l'extrême ressemblance qui existe entre les signes **┐** et **┑**, je ne doute guère qu'il ne faille rétablir la seule forme normale °*vasuye*. — i. Les deux mots *nâgavana* et *keṛaṭabhoga* font quelque difficulté. L'étymologie en est claire (*kaivartabhoga*), mais ni l'un ni l'autre ne paraissent être, dans la littérature connue, d'usage et de sens consacrés. Ils se prêteraient assez bien à être employés comme noms propres. Mais comment le roi désignerait-il particulièrement deux endroits déterminés, voisins, par exemple, de

sa capitale, dans des édits destinés à être répandus dans tout son empire? La conjecture est improbable. Ce qui me paraît certain, c'est que, des deux termes, le premier se rapporte à la chasse, le second à la pêche. Un passage, malheureusement corrompu, du *Mahāvastu* (I, 24 et les notes) m'a fait penser à des sortes de parcs où l'on enfermait le gibier en provision, sauf à l'abattre au fur et à mesure des besoins : *nāgavana* « parc aux éléphants » pourrait désigner un enclos de ce genre. *Keraṭabhoga* pourrait signifier un réservoir de pêche ou de pêcheur, comme il en existe par tous pays. On comprendrait, même dans une prohibition générale comme celle que nous avons ici, que ces termes fussent expressément relevés; le roi interdirait, aux jours spécifiés, de tuer n'importe quels animaux, quadrupèdes ou poissons, même ceux que le réduit qu'ils habitent destine à la nourriture des hommes et désigne à une mort prochaine. — j. Le seul mot obscur est, dans cette phrase, le verbe *nīlakhiyati*. Prinsep avait naturellement songé au verbe *raksh*; mais je ne vois pas qu'il soit possible ni d'expliquer un *nīrakshati*, ni, en passant sur cette difficulté, de tirer de cette assimilation aucun sens raisonnable. C'est au thème *laksh* qu'il se faut adresser. Précisément la phrase suivante roule sur la défense du *lakshaṇa*. Dans un sūtra bien connu de Pāṇini (VI, 3, 115) *lakshaṇa* est employé pour les marques, *svastika*, *maṇi*, etc., que, comme l'explique le scholiaste, on imprime sur l'oreille des bestiaux pour distinguer le propriétaire

de chacun. Ce sens est parfaitement convenable pour notre *lakhana* (ou même *lakhane*, comme écrit D, de même que, en pâli, nous avons *pukkasa* pour *puk-kasa*); et, en effet, les bœufs et les chevaux sont des animaux domestiques, susceptibles par conséquent de recevoir des marques de ce genre. Mais que ferons-nous de *nīlakhiyati* dans la phrase présente? Il est naturel dans le radical *lakh* de chercher encore le sanscrit *laksh*. Il est évident, d'autre part, qu'il y a entre les deux opérations successivement énumérées une différence considérable; la conclusion ressort non seulement de la différence des formules employées, non seulement du préfixe ajouté dans le premier cas, omis dans le second, mais aussi de cette circonstance que, dans tous les deux, il est question, en partie au moins, des mêmes animaux, des bœufs (*gonasa*). L'*i* long, à peu près constant dans toutes les versions, de *nīlakhiyati*, témoigne que la véritable transcription ne peut être que *nīrlaksh*. Cette analyse permet, en effet, une traduction très simple. En remontant cette fois au sens connu pour *lakshana* de « parties sexuelles », un dénominatif *nīrlakshay* signifiera « couper, châtrer ». Et, en effet, tous les animaux cités, étant des animaux domestiques, sont de ceux qui doivent être ainsi mutilés. Je crois retrouver le même sens dans *nīrlakshana* opposé à *lakshanavānt* par un vers du Rāmāyaṇa (éd. Gorr., II, 118, 5) que cite le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, mais qu'il interprète, à tort je crois, d'une façon beaucoup plus vague. On voit mainte-

nant pourquoi j'ai parlé plus haut d'une gradation décroissante dans la série des cas prévus par notre édit : les premières prohibitions portent sur le meurtre des animaux; la seconde série interdit de les mutiler, la troisième, d'infliger à certains d'entre eux cette souffrance beaucoup plus légère qui consiste, par exemple, à leur fendre une oreille. — *k*. Le sens de cette dernière phrase a été, je pense, bien défini par Lassen (II², 272, n.), non que j'adopte le sens d'« exécution » qu'il revendique directement pour *bandhana* : *baṇḍhanamokkha* signifie littéralement « délivrance des liens, mise en liberté ». Mais si le roi ne parlait que de la mise en liberté de vingt-cinq prisonniers en vingt-cinq ans, la clémence pourrait, en effet, paraître médiocre. D'autre part, la répétition de vingt-cinq amnisties générales en vingt-cinq ans équivaldrait à la suppression de tout châtiment. Je pense donc, me référant au rapprochement, dans l'édit précédent, des termes *baṇḍhanabadha* et *patavadha*, encore qu'ils ne soient pas synonymes, que Piyadasi ne parle ici que de prisonniers importants, et que, comme tout à l'heure, cette qualification est ici appliquée exclusivement à des condamnés à mort. C'est aussi bien la seule interprétation qui justifie la présence à cette place de cette déclaration, à la fin d'un édit consacré à recommander d'une façon générale le respect de la vie.

La traduction suivante résulte des observations qui précèdent :

« Voici ce que dit le roi Piyadasi cher aux Devas. Dans la vingt-septième année de mon sacre, j'ai interdit de tuer aucun des animaux appartenant aux espèces suivantes, à savoir : les perroquets, les çârikas, les aruṇas, les cakravâkas, les flamants, les nandinukhas, les gairâṭas, les chauves-souris, les fourmis d'eau (?), les tortues appelées *duḍi*, les poissons appelés *anasthikas*, les vaidarveyakas, les pupuṭas du Gange, les poissons appelés *çamṇikuja*, les tortues et les pores-épics, les parṇasasas (?), les simālas (?), les taureaux qui errent en liberté, les renards (?), les tourterelles, les pigeons de l'espèce blanche, les pigeons de village, et toutes les espèces de quadrupèdes qui n'entrent pas dans l'usage et que l'on ne mange point. Quant aux chèvres, aux brebis et aux truies, on ne doit les tuer ni pendant qu'elles allaitent ni quand elles sont pleines, non plus que leurs petits au-dessous de six mois. Il ne faut pas faire de chapons. Il ne faut brûler vivant aucun être. Il ne faut mettre le feu à un bois ni par méchanceté ni pour tuer les animaux qui l'habitent. Il ne faut pas se servir d'êtres vivants pour nourrir des êtres vivants. Aux trois pleines lunes des cāturmāsya, à la pleine lune qui est en conjonction avec le nakshatra Tishya, à celle qui est en conjonction avec le nakshatra Punarvasu, le 14, le 15 et le jour qui suit la pleine lune, et, d'une façon générale, chaque jour d'uposatha, il ne faut ni tuer ni mettre en vente des poissons. Ces mêmes jours, il ne faut abattre ni les animaux enfermés soit dans des parcs à gibier,

pacûpagamane ¹ (9) se me moñkhyamate ² [...] saḍvisativa-
saabhisitena ³ me (10) iyañ ⁴ dhañmalipi ⁵ likhâpitâ ⁶ [...]

a. Égaré par la phrase suivante, dont il méconnaissait complètement le sens, Prinsep interprétait l'absence du pronom *iyañ*, à côté de *dhañmadipi*, comme impliquant que cet édit de la xii^e année aurait été conçu dans des termes opposés au nôtre et inspiré par des doctrines que le roi renierait maintenant. Lassen (II², 276 n. 2) s'est rallié avec quelque réserve à cette étrange idée. Le texte n'autorise en aucune façon une interprétation de ce genre. Traduite littéralement, la phrase donne purement et simplement ce sens : « C'est dans la treizième année après mon sacre que j'ai fait graver un édit pour le bien et le bonheur du peuple, » c'est-à-dire, bien évidemment : « que j'ai fait graver *pour la première fois* ». Cette idée contenue dans la phrase peut seule expliquer pourquoi le roi introduit ici cette mention. On va voir que cette observation si simple emporte une conclusion fort inattendue et très importante. On se souvient que les derniers mots du xii^e édit sont immédiatement suivis, à Khâlsi, de caractères que j'ai pu corriger avec certitude en *aṭhavāsā-bhisitasa* et dont l'équivalent certain, bien que très

A °pâcupa°.

² A °makhyamate°, R °mukhyamate°, M °mokhyamate°.

³ A °dvasatî°, R M °vasābhi°.

⁴ A °iya°.

⁵ A °dhama°.

⁶ R M °pitâ°, A °pitâ tî°.

altéré, se démêle encore à Kapur di Giri (1, 253). J'avais rattaché ces mots au XII^e édit, trompé par les divisions introduites dans les reproductions du *Corpus*, que je croyais reposer sur des traces positives conservées par la pierre elle-même. Une obligeante communication de M. Kern me permet d'apporter à ce passage une rectification certaine : il faut, suivant son ingénieuse conjecture, distraire du XII^e édit les mots en question; ils forment, au contraire, le début du XIII^e, et le génitif *°abhisitasa* est en accord avec *Piyadasisa*. On effacera donc, à la fin de ma traduction du XII^e édit, les mots qui sont enfermés entre crochets, et l'on modifiera le début du XIII^e de la façon suivante : « Dans la neuvième année de son sacre, le roi Piyadasi cher aux Devas a fait la conquête du territoire immense du Kalinga. » Or, c'est, on l'a vu par ma traduction, à cette conquête, aux horreurs dont elle a été l'occasion, que le roi rattache sa conversion religieuse. Nous tenons donc ces deux faits : d'abord que la conversion du roi date de la neuvième année de son sacre, et en second lieu qu'il n'a commencé à faire graver des édits inspirés par ses nouveaux sentiments religieux que dans la treizième année. Ce qui, pour le dire en passant, concorde fort bien avec cette indication du V^e édit de Girnar d'après laquelle la création des *Dharmamahāmātras* date de sa quatorzième année. De ces deux faits rapprochons le début des édits de Sahasaram et de Rūpnāth. D'après la version de ce passage rectifiée très justement par M. Oldenberg (*Mahāvagga*,

I, p. XXXVIII, note, *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.*, XXXV, 473), le roi qui parle déclare qu'il a passé « plus de deux ans et demi après sa conversion sans témoigner un zèle actif, mais que, au moment où il parle, il y a un an qu'il manifeste un pareil zèle ». Si nous additionnons les chiffres, nous trouvons, d'une part, que Piyadasi a été après son sacre huit ans et une fraction, soit huit ans et demi, avant de se convertir, puis qu'il a été plus de deux ans et demi, soit deux ans et trois quarts, avant de donner des preuves effectives de son zèle religieux; cela fait un total approximatif de onze années, plus une fraction, de froideur religieuse. C'est seulement alors, c'est-à-dire, en effet, dans la douzième ou treizième année de son sacre que son zèle se marque au dehors. C'est précisément à cette date que son témoignage dans le présent passage place ses premiers édits religieux. Il y a là une coïncidence que personne ne voudra considérer comme accidentelle; il en résulte cette conclusion importante que, contrairement aux doutes émis de plusieurs côtés et à la thèse habilement soutenue par M. Oldenberg (*Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.*, loc. laud.), l'auteur des inscriptions de Sahasrām et de Rûpnāth est indiscutablement le même Piyadasi de qui émanent les tablettes de Girnar et les édits de nos colonnes, et que nous sommes certainement avec ces inscriptions sur le terrain buddhique. Il s'ensuit, en outre, que les édits de Sahasrām et de Rûpnāth, étant de la treizième année de son sacre, sont certainement des premiers qu'il ait fait graver.

probablement ceux-là mêmes auxquels il fait allusion dans le passage qui nous occupe. — *b*. Ce membre de phrase renferme deux mots difficiles : l'un *pāpava* a été définitivement expliqué par M. Kern comme = *prāpnuyāt*; je crois que le savant professeur de Leyde a été moins heureux pour le premier, *apahātā* ou *apahaṭa*. Il le prend comme = *a-prahartā*, du nom verbal *prahartar*, avec *tañ* pour régime direct; mais, outre qu'une pareille construction, partout assez pénible, répugne aux habitudes de style de nos monuments, elle ne donne pas un sens bien satisfaisant : c'est trop peu de ne pas mutiler ces édits pour acquérir, comme le dit la suite, des vertus diverses. Tout d'abord, je crois que le membre de phrase va jusqu'à **sukheti*; le *ca* qui, à la ligne 6, suit *tatha*, prouve que la phrase entière se divise en deux moitiés parallèles, la première partie de chacune d'elles étant formée par la pensée du roi, que marque et encadre un *iti*, la fin par les deux verbes *paṭivekhāmi* et *tathā vidadhāmi*. Cette construction rend plus aisée l'explication du *se* initial : il se rapporte nécessairement à *loke* impliqué dans le *lokasa* qui précède. Ceci posé, le sens général que l'on attend pour la proposition tout entière est quelque chose comme : en s'instruisant par ces édits, les hommes pratiqueront certaines vertus et ils en seront plus heureux et meilleurs. Il me semble qu'on arrive aisément à cette traduction en prenant *apahātā* comme un absolutif, pour *apahritya* ou même *apahrivā* (on pourrait songer à corriger *apahātī*, cf. ci-dessus I, 53.

ou même *apahaṭu*). Le sens d'« enlever pour s'appro-prier » qu'exprime exactement *apa-har* pourrait, il me semble, s'appliquer sans trop de hardiesse dans l'esprit du roi au fait des gens qui, au passage, em-porteront dans leur souvenir quelques lambeaux de ses exhortations. et, sous cette inspiration, s'amélio-reront en telle ou telle manière. (On remarquera la locution distributive *tañ tañ*.) Le sens me paraît de la sorte beaucoup mieux lié. — *c.* A *atha iyañ* cor-respond exactement la locution pâlie *yathayidañ*, connue aussi du sanscrit buddhique. Pour les caractères *kimañkâni*, nous n'avons pas besoin de recourir à la correction vraiment désespérée *kâmakâli*. La conjonction *kâni* nous est maintenant familière, et l'édit suivant (I. 18) va la ramener, associée au pro-nom interrogatif. Reste *kimañ*. D'après des observa-tions antérieures (I, 18-19), nous sommes autorisés à entendre *kim u*, une formule interrogative fort or-dinaire. En dehors de cette lecture, je ne verrais qu'un autre expédient. ce serait d'admettre que *kiñ*, tombé dans le sentiment de la langue au rôle de simple particule, aurait en quelque sorte doublé sa désinence par l'adjonction de la désinence neutre et adverbiale; nous aurions ici *kimañ* comme le pâli a *sudañ* pour *svidañ*, c'est-à-dire *svid*. Je dois avouer que mes préférences sont pour la première solution. — *d.* La comparaison du xii^e édit me paraît fixer le sens de *nikâya* pour le présent passage, où il est, comme dans l'autre, étroitement rapproché de *pâ-saṃda* : ce sont les corps de fonctionnaires. d'offi-

ciers royaux, sur lesquels Piyadasi exerce une surveillance dont le iv^e édit de Delhi soulignait tout à l'heure le caractère personnel. — c. Le xii^e édit nous permet encore d'entrer dans le sens exact de cette dernière phrase. L'obscurité réside dans les mots *atanâ pacupagamane*, non que le substantif *pacupagama* prête beaucoup à l'équivoque; il ne peut guère désigner que l'action de se rapprocher avec respect, et, en admettant que *prati* ajoute une nuance distributive ou individuelle, on le traduira aisément par « accession, adhésion personnelle ». Mais quelle est la relation entre les deux mots? M. Kern transcrit *atana* et y voit un génitif. Dans ce cas, c'est *atane* qu'on attendrait; abstraction faite de cette difficulté, dont, après tout, il faut tenir compte, la traduction qu'il propose : « ma propre croyance (*mijne eigene belijdenis*) » suppose pour *pacupagamana* une application bien particulière, une déviation du sens étymologique bien hardie dans un mot dont rien ne nous garantit l'emploi technique. Dans le xiv^e édit, nous avons une pensée tout à fait analogue à la précédente : « Piyadasi . . . honore toutes les sectes . . . par des honneurs de divers genres ». Suit une phrase que la particule *tu* place à première vue dans une certaine antithèse à l'égard de la précédente : « Mais il y attache moins d'importance qu'au vœu de voir régner leur essence », les vertus qui constituent leur partie essentielle. Or ici aussi la particule *cu* annonce dans le second membre de phrase une nuance antithétique. Si nous traduisons littéralement en pré-

nant la forme *atanâ* comme exacte, nous arrivons à ce sens : « mais c'est l'adhésion personnelle [aux sectes] que je considère comme l'essentiel ». L'adhésion personnelle et réfléchie aux doctrines des diverses religions, c'est évidemment la condition nécessaire de leur *sâravadhî*, comme s'exprime l'édit douzième. Cette interprétation, sans toucher au texte transmis, nous conduit donc directement et sans violence à une pensée qui fait pendant à l'idée du xii^e édit. C'est là une considération qui me paraît de nature à la recommander puissamment, surtout dans un texte qui, comme le nôtre, est loin de fuir les répétitions, ainsi qu'on en jugera mieux encore par le viii^e édit.

« Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. Dans la treizième année de mon sacre, j'ai [pour la première fois] fait graver des édits pour le bien et le bonheur du peuple. Je me flatte qu'il en emportera quelque chose et que par là, à tel ou tel égard, il fera des progrès dans la religion, qu'ainsi cela profitera au bien et au bonheur du peuple, et je prends les dispositions que je crois de nature à procurer le bonheur aussi bien de mes sujets éloignés que de ceux qui sont près de moi et de mes propres parents. C'est ainsi que je surveille tous les corps de fonctionnaires. Toutes les sectes reçoivent de moi des honneurs de divers genres. Mais c'est l'adhésion personnelle [à leurs doctrines et à leurs pratiques] que je considère comme le point capital. J'ai fait gra-

ver cet édit dans la vingt-septième année de mon sacre.»

SEPTIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 597 et suiv.

(11) ንዕብርኤ ርሐኑሮ ህዩ ጉዕ ዘሮ ጌዘለቶሉ
 (12) ዘለብ ህዩ፤ ነሐሴው ፡ፊሳ ተፀደ፤ (13) ዮ
 ጸዕሬ ሰጌህ ጅላደ፤ ዘብህርህ ዮጸዕሬ (14) ሰጌ
 ፀ ዮ ንዕብርኤ ርሐኑሮ ህዩ ጉዕዘሮ ዮሐንስ
 (15) ነፀ ዘለቶሉ ዘለብ ጉዕ ፡ፊሳ ህዩ፤ ተፀ
 ደ፤ (16) ዘብህርህ ዮጸዕሬ ሰጌህ ጅላደ፤ ዘብህ
 ርህ (17) ዮጸዕሬ ሰጌው ጌብላ ደ፤ ዘብህርህ
 (18) ብላ ደ፤ ዘብህርህ ዮጸዕሬ ሰጌህ ብላ
 ብ፤ (19) ዘብህርህ ዮጸዕሬህ ዮክንዕብርኤ ር
 ሐኑሮ ህዩ ጉዕ (20) ዘሮ ዮሐንስ ነፀ ዮጸዕሬ
 ርህርህ ዮጸብሃ፤ (21) ዘብሃህ ዮክንዕብርኤ
 ዘብህርህ ዘብሃህ

(11) Devānañpiye piyadasi lājā hevañ āhā [...] ye atikañ-
 tañ (12) aṃtalañ lājāne husa^a hevañ ichisu kathañ jane

veau du même emploi (*etañ*, comme à Kh. nous avons *etā*, comme nous avons eu *savatañ*, etc.), et que, dans les deux phrases, le mot serait représenté assez exactement par notre « alors ». — *c.* Il y a ici une répétition qui donne à toute la pensée une allure singulièrement embarrassée et lourde. Pour lui rendre au moins un développement régulier et possible, il ne faut pas mettre tout à fait sur le même plan les deux formules *devānampīe . . āha*. La première introduit simplement l'observation qu'a faite le roi; la seconde annonce les solutions pratiques, les décisions qu'il y rattache; car telle est l'intention de *esa me huthā* « j'ai pris cette résolution », comme le montre la répétition de cette formule, à la ligne 26. Le *ca* qui paraît ici fait pendant à celui qui vient après, dans *no ca jane*, etc. — *d.* C'est *kinassu* qu'il faut entendre; car la forme exacte de cet instrumental est *kinā* comme on peut voir par *Hemacandra*, III, 69. C'est le pâli *kenassu*, en sanscrit *kenasvid*; tout à l'heure la locution va être complétée par l'adjonction de *kāni*; je me suis expliqué plus haut sur cette particule. — *e.* L'actif *abhyunnamati*, comme on le voit par la dernière ligne, est ici employé dans le même sens de « se relever » qui est acquis en pâli pour *unnamati* (*Lotus*, p. 456) et qu'on n'attendrait qu'au passif. *Abhyunnamayati* signifie donc « faire progresser ». Il a été question plus d'une fois du potentiel en *ehañ*, pour *eyañ*. — *f.* Pour *sāvava*, cf. l'édit suivant, l. 1; nous le retrouverons à Rūpnāth (l. 5) et à Sahasarām où il est, par erreur, écrit *sarane*. Il

faut l'*â* long; c'est l'action de faire entendre, la promulgation, la prédication de la religion. Il va sans dire que *anusísâmi* est une mauvaise lecture pour *anusâsâmi*.

La traduction de cet édit est, de toutes peut-être, celle qui laisse le moins de place à l'incertitude :

« Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. Les rois qui ont gouverné dans le passé ont [bien] formé ce vœu : comment arriver à ce que les hommes fassent des progrès dans la religion? Mais les hommes n'ont pas fait dans la religion des progrès conformes [à leur désir]. Alors voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. J'ai fait cette réflexion : puisque les rois qui ont gouverné dans le passé ont formé ce vœu : comment arriver à ce que les hommes fassent dans la religion des progrès conformes [à leur désir]? et que les hommes n'ont pas fait dans la religion des progrès conformes [à leur désir], par quel moyen amener les hommes à suivre la bonne voie? Par quel moyen arriver à ce que les hommes fassent dans la religion des progrès conformes [à mon désir]? Par quel moyen pourrais-je bien les faire avancer dans la religion? Alors voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. J'ai pris la résolution de répandre des exhortations religieuses, de promulguer des instructions religieuses; les hommes, entendant cette [parole], entreront dans la bonne voie, ils avanceront [dans le bien]. »

tionnaires devront oralement « développer » les conseils que le roi ne peut, dans ses inscriptions, donner qu'en raccourci. — *c.* Sur ce membre de phrase, voyez des observations antérieures, éd. iv, n. *d.* Quant à la forme de l'impératif en *âtha*, elle est connue par le pâli; on peut comparer aussi *Mahāvastu*, I, 499. — *d.* Sur l'orthographe *anurekhamāna*, cf. ci-dessus, m^e édit, n. *c.* Entre *dhañma* et *kaṭe* la lacune paraît être d'environ trois caractères. Heureusement elle est sans grande portée pour le sens général. On pourrait penser que, dans son intégrité, la pierre portait *dhamñasāvane kaṭe*. Je dois dire pourtant que, dans sa transcription, le général Cunningham fait suivre *dhañma* de *kha* qu'il enferme entre parenthèses; j'en conclus que cette lettre n'est rien moins que distincte. Si elle l'est en effet, j'avoue qu'il ne me vient en esprit aucun expédient pour achever le mot. — *e.* Pour le commencement de phrase, comp. G. II, l. 5 et suiv. J'ai dit, dès le début de cette étude, pourquoi je considère le signe ‡ dans les mots *añbāvadikā* et *adhakosiṭṭāni* comme une simple variante dans la forme du †. Effectivement nous retrouverons le premier dans l'édit de la reine, sous sa forme habituelle, *añbāvadikā*. Le mot m'embarrasse davantage dans sa partie radicale, au moins en ce qui touche le second terme. Le premier, *amba* = *āmra*, ne laisse prise à aucune incertitude. Burnouf traduit l'ensemble, à l'exemple de Prinsep, par « plantations de manguiers », sans d'ailleurs s'arrêter à l'explication du détail; c'est, je suppose, par une

simple inadvertance qu'il y rattache l'épithète *adhako-sikāni*. Les pandits de Prinsep traduisent « mangotrees », transcrivant une fois *āmravrikshāḥ*, ce qui est inadmissible, et une fois *āmravalikāḥ* d'où je ne sais comment tirer ce sens. Une analyse *āmra* + *āvali* qui donnerait « des lignes, des rangées de manguiers », paraît exclue par l'orthographe *vaḍikā*, constante dans les deux passages. On pourrait prendre le mot comme une orthographe populaire pour *vaṭikā*, *vaṭī* (comme nous aurons *libi* = *lipi*), équivalant à *vaṭa*, d'où ce sens « des manguiers et des figuiers ». Mais nous tombons alors dans une difficulté nouvelle : dans l'édit de la reine cette traduction se fond malaisément dans l'ensemble de la phrase; le mot étant coordonné avec *âlâme*, *ârâmaḥ*, ne peut guère être qu'un singulier de signification collective. D'autre part, une inscription de Junnar (Burgess et Indrajī, *Cave-temple Inscriptions*, p. 47, n° 15) porte *ābikābhāti*, dont il faut rapprocher, dans des inscriptions voisines, *jābubhāti* (p. 46, n° 14) et *karajabhāti* (p. 48, n° 17); les dernières expressions sont rendues par MM. Burgess-Bühler « plantation de jambus », « plantation de karañjas », *Archæological Survey West. Ind.*, IV, p. 97; pour la première MM. Burgess-Indrajī proposent « champ de manguiers ». Je suppose que, dans l'un ou l'autre cas, c'est à la transcription *bhṛiti* que l'on songe. Encore qu'un pareil sens ne soit pas, au moins à ma connaissance, consacré pour ce mot, il se dérive sans trop d'effort de sa valeur étymologique. Mais, si tentant que soit le rapprochement

des deux termes *ābikābhati* et *ambāvaḍikā*, il me semble bien difficile d'établir entre eux une complète équivalence; une orthographe *vaḍi* pour *bhṛiti* est difficilement admissible dans nos monuments, à côté de la forme courante qui serait *bhati*; et cette analogie, si elle m'a paru assez curieuse pour mériter d'être rappelée, ne coupe point court à nos incertitudes. Ce qui me paraît en somme à peu près sûr, c'est qu'il faut expliquer *āmbāvaḍikā* comme un substantif féminin signifiant quelque chose comme « plantation, parc de manguiers »; le plus probable est à mon avis de chercher dans *vaḍikā* pour *vāḍikā* une orthographe populaire de *vātā*, *vātī* dans le sens de « enclos », par conséquent « parc » ou « jardin ». — *f.* Bien que, dans sa transcription, le général Cunningham ne marque pas de lacune entre les caractères *si* et *ḍha* et que la ligne supérieure témoigne qu'il y a ici dans la pierre un défaut antérieur à la gravure, il me semble indubitable qu'il est tombé ici un ou plusieurs caractères. La lecture qui nous est fournie, *nimśiḍhayā*, ne s'explique pas; il est d'autant plus malaisé de la compléter avec vraisemblance que nous ne pouvons calculer, à cause de la détérioration de la pierre, le nombre exact des lettres manquantes. Un seul point me paraît extrêmement probable, c'est que les caractères *ḍhayā* doivent être lus *ḍhaye* ou *ḍhiye* et sont la fin du mot [*po*]*ḍhiye* ou *poḍhaye*. Cette forme *poḍhi* = sert. *prahi* revient sans cesse dans les inscriptions des grottes; il suffit de renvoyer d'une façon générale aux recueils cités dans la note précédente. Ces

«fontaines» sont précisément ce qu'on pourrait *a priori* attendre ici. Quant à la première partie du mot, je n'ai rien de convaincant à proposer. Il faudrait, avant de s'avancer, connaître avec plus de précision l'état exact du monument. J'ignore si les caractères lus *nĩnsi* sont ou non sujets à quelque doute. Dans le premier cas, et s'il était permis d'y toucher, on pourrait songer à l'expression *sinānapo-dhi* = *snānaprahi* que paraît employer une inscription (*Cave-temple Inscriptions*, p. 16, n° 21); on restituerait et on compléterait ici *nahā[napo]dhiye*; il serait donc question de piscines. Une future revision du monument décidera du sort que mérite cette hypothèse provisoire. — *g.* Jusqu'à *pasumunisānañ* la phrase se développe avec une entière clarté. A cet endroit, la lacune qui suit *sa* jette malheureusement de l'incertitude. Ce qui est hors de doute, c'est qu'on a jusqu'ici mal coupé la suite. Après Prinsep et Lassen, Burnouf englobe les mots *esu paṭibhoge uāma* dans la proposition suivante. Mais le *hi* qui accompagne *vividhāyā* prouve à n'en pas douter que, avec ce mot, commence une phrase nouvelle; elle se construit en effet d'elle-même, les particules *pi* et *ca* étant corrélatives : « en effet, tant les rois antérieurs que moi-même nous avons favorisé le bonheur du peuple par différents progrès ». La suite, *imañ cu*, etc. est, par la particule *cu*, marquée comme faisant à ce premier membre de phrase une manière d'antithèse, ce qui ressort bien de cette traduction : « Mais la grande préoccupation qui m'a inspiré, moi, c'est

le désir de développer la pratique de la religion. » Il s'ensuit, d'une part, qu'une phrase est complète avec *pasumunisânañ*, et en second lieu qu'une autre phrase également complète commence à *vividhâyâ*. Les mots *sa . . . esa paṭibhoge nâma* doivent donc de leur côté former une proposition complète. Un des procédés de style les plus familiers au roi consiste, on l'a vu par bien des exemples, à reprendre un terme qui vient d'être employé dans un sens ordinaire et familier pour le transporter par quelque addition ou allusion dans le domaine moral et religieux : « Les pratiques traditionnelles sont une fort bonne chose, mais la grande affaire, c'est la pratique de la religion » (G. ix); « l'aumône est fort louable, mais la vraie aumône, c'est l'aumône des exhortations religieuses (*ibid.*); » « il n'y a qu'une conquête qui mérite ce nom, c'est la conquête des esprits à la religion, qu'un plaisir solide, le plaisir qu'on trouve à pratiquer et à favoriser la religion » (xii^e édit), etc. Nous sommes ici en présence d'une figure analogue. Le roi vient de parler de « jouissance » (*paṭibhoga*) au sens matériel et physique, comme au n^e édit; aussitôt il reprend : « Mais voici la vraie jouissance » (*paṭibhoge nâma*), c'est de faire ce que je fais, en vue de la religion et de ses progrès dans le peuple. Cependant, comme cette jouissance n'est pas le fait de tout le monde, je suppose que c'est en même temps *sa* jouissance à lui que le roi opposait ici à la jouissance vulgaire des êtres en général (*pasumunisânañ*); et j'admettrais volontiers que la lacune doit être comblée par *sa (tu mama) esa . . .* ou quel-

nières, chacun aux appartements qui lui sont confiés. J'entends aussi que, soit ici soit dans les provinces, ils s'occupent de distribuer les aumônes de mes enfants, et en particulier des princes royaux, pour favoriser les actes de religion et la pratique de la religion. Par là, en effet, se développeront dans le monde les actes de religion, la pratique de la religion, c'est à savoir : la compassion, l'aumône, la véracité, la pureté de la vie, la douceur et la bonté. Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. En effet, les actes de bonté de toute nature que j'accomplis, c'est sur eux qu'on se forme, on se règle sur mes exemples. C'est pour cela que les hommes ont grandi et grandiront en obéissance aux parents, aux maîtres, en condescendance pour les gens avancés en âge, en égards envers les brâhmanes, les gramayas, les pauvres, les misérables, jusqu'aux esclaves et aux serviteurs. Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. Mais ce progrès de la religion parmi les hommes s'obtient de deux manières : par les règles positives et par les sentiments qu'on leur sait inspirer. Mais de cette double action, celle des règles positives n'a qu'une valeur médiocre ; seule l'inspiration intérieure leur donne toute leur portée. Les règles positives consistent dans ce que j'édicte, quand, par exemple, j'interdis de tuer telles et telles espèces d'animaux, et dans les autres prescriptions religieuses que j'ai édictées en grand nombre. Mais c'est seulement par le changement des sentiments personnels que s'accroît le progrès de la religion, dans le respect [général] de la

Bien que le général Cunningham ne s'explique pas sur ce point avec toute la précision désirable, il me paraît certain, comme l'admettait effectivement Prinsep, que ces cinq lignes nous conservent seulement le début d'une inscription que la détérioration de la pierre interrompt à la sixième ligne. Cette détérioration se fait-elle déjà sentir à la ligne 5? On verra du moins que, à mon avis, et autant qu'on peut juger d'un simple fragment de phrase, la lecture des derniers mots réclame beaucoup plus de corrections que le reste du morceau. Je ne vois d'ailleurs aucune nécessité d'admettre que les lignes qui nous sont transmises soient incomplètes, comme Prinsep le croyait de la quatrième. Quoi qu'il en soit, il ne saurait être question ici d'une traduction réellement certaine. Il est au moins plusieurs détails qui se laissent rectifier avec assurance, et la reine Kichigani, par exemple, rentre dans le néant d'où elle n'aurait jamais dû sortir.

La première phrase est parfaitement simple; elle se compare exactement au début des édits détachés de Dhauli et de Jaugada. De la suivante, nous n'avons que le commencement. Le verbe manque, en sorte que nous ne pouvons construire. Cependant, jusqu'à *tivalamātu*, etc., la fonction des différents termes se démele assez bien. Nous avons deux propositions relatives : *e heta*, etc., *e herá*, etc. Le *se de se nâni*, etc., en est-il l'antécédent, en sorte que le *iti* porterait sur toute cette première partie de la phrase? Je ne le crois pas; le sens ne paraît pas se

écrivons de même *se kâni*, c'est-à-dire, en sanscrit, *att khalu*. Les derniers mots, ceux qui suivent *tî*, sont malheureusement obscurs. A coup sûr, l'essai d'interprétation de Prinsep n'a pas besoin d'une réfutation en forme. Il est plus malaisé d'y substituer rien de bien vraisemblable. Je ne puis qu'exposer une conjecture. Le premier mot paraît être *tîra*; nous l'avons déjà rencontré (G. XIII, 1; Kh. XIII, 35) marquant l'activité du zèle ou de la préoccupation religieuse; ce rapprochement me fait penser qu'il faut corriger *lamâ* en *dhamâ*, ढ pour ञ. Dans la suite il y a une variante entre les deux fac-similés : celui de Prinsep porte nettement °*kîye*, au lieu de *niye* du *Corpus*. Il semble bien, en tout cas, que nous sommes en présence d'une désinence féminine, de quelque adjectif en accord, par exemple, avec *deviye*; je lis en conséquence *kâlunikâye*, de *kârṇikā*, « pleine de compassion »; la correction de ङ en ञ est assez facile. Cette division des mots une fois adoptée entraîne presque nécessairement la correction du caractère *ta*; le premier terme doit être, comme le second, une épithète de la reine, et je le complète en lisant °*dhamâya* ou plus exactement °*dhamâye*. Je ne saurais résumer ces observations dans une espèce de traduction sans suppléer par conjecture un verbe dont puisse dépendre *tâye deviye* — *kâlunikâye*. Il va sans dire que cette restitution est absolument hypothétique; ce n'est qu'un cadre pris au hasard pour rapprocher des fragments disjoints.

CHAPITRE TROISIÈME.

LES ÉDITS DÉTACHÉS SUR ROC.

I.

ÉDITS DE DHAULI ET DE JAUGADA.

Aucune partie de nos inscriptions n'a, je pense, autant profité de la publication du *Corpus* que les deux édits que je me propose d'étudier maintenant. Outre qu'il rendait pour la première fois accessible la version de Jaugada, il rectifiait dans un grand nombre de cas les lectures fournies à Prinsep pour Dhauti. Aussi M. Kern a-t-il repris l'interprétation des deux morceaux; il en a publié une transcription et une traduction nouvelles dans le *Journal de la Société asiatique de Londres*. J'ai à peine besoin de dire qu'il a véritablement renouvelé la version de Burnouf. Mais telle est la condition dans laquelle nous sont parvenus ces monuments que le dernier mot n'est jamais dit ni sur leur lecture ni sur leur interprétation. Je dois à l'inépuisable obligeance de M. Burgess la

communication d'estampages nouveaux (Fac-simile B.) de l'une et l'autre pierre ; et il est bien douteux, après qu'une main si expérimentée et si habile y a passé, que des explorations ultérieures nous apportent dans l'avenir des lumières nouvelles. Malheureusement la conservation du rocher est très imparfaite, surtout à Jaugada où il semble avoir subi des mutilations volontaires. Quoi qu'il en soit, ces estampages m'ont permis, comme on le verra, de corriger en plusieurs passages les lectures du général Cunningham et de soumettre à une épreuve décisive diverses conjectures de mes devanciers. Même dans les cas où ils n'apportaient pas d'éléments nouveaux, le lecteur exercé sent assez ce que l'inspection directe de ces reproductions immédiates, nécessairement fidèles, donne de sécurité au commentateur. Elles me semblent nous rapprocher sensiblement de l'intelligence définitive des deux textes. Tous les indianistes partageront ma gratitude à l'égard de M. Burgess.

L'ordre suivant lequel on numérote les deux édits n'a qu'une importance bien secondaire. Il est en soi plus simple de conserver celui qu'a introduit Prinsep et qui, conservé par Burnouf, est devenu en quelque façon traditionnel. Il se recommande par une autre raison que n'ont point aperçue les premiers interprètes : les deux morceaux, si semblables par leur cadre général, se distinguent essentiellement par ce fait que l'un s'occupe des sujets du roi, l'autre des populations frontières non incorporées à son empire. Il est assez naturel de les ranger dans l'ordre que chacun

tant que peu d'hésitation sur la lecture véritable : me fondant sur le premier et le troisième caractère, bien distincts dans le fac-similé B., je complète *kañ-[me]na*. Jaugada se prête bien à cette restitution pour les trois derniers caractères. Quant au premier, qui est sûrement *ka* dans le second édit et probablement aussi dans ce passage, il ne reste d'autre ressource que d'y voir une répétition maladroite. Le texte de Jaugada, on le verra par la suite, nous offre ici assez d'exemples de négligences exactement comparables, pour que cette conjecture n'ait rien de forcé, surtout en présence du témoignage de Dh. qui n'avait certainement que trois lettres. En revanche, J. nous suggère une correction utile pour le mot suivant. En effet, si, d'après la lecture *paṭipāṭayechaṃ* (cf. plus bas, l. 5, où *paṭipāṭayema* correspond à *paṭipādayema* de Dh.), nous corrigeons à Dh. *paṭipādayechaṃ*, nous obtenons avec *kañmena* ce sens très bien lié : « Toutes les vues que j'ai, je désire les faire passer dans la pratique, » littéralement : « les faire pratiquer en fait », par une antithèse très naturelle entre la pensée d'une part et l'action de l'autre. *Dakkh* prend donc ici une nuance spéciale de signification : c'est *voir* dans le sens de *reconnaître, croire*. On peut comparer l'emploi courant dans la langue buddhique de *ḍṛishṭi*, pour dire « théorie, doctrine », puis, en particulier, doctrine individuelle, hérétique. M. Kern a parfaitement rapporté *duvāla* au sanscrit *dvāra*, qu'il faut prendre dans son sens figuré de « moyen ». — c. M. Kern a rendu un service essentiel à l'intelligence de tout ce

morceau en reconnaissant dans le thème *tupha* le pronom de la seconde personne, le prâcrit *tumha* (cf. *Hemacandra*, éd. Pischel, III, 31, etc.), au lieu du « stûpa » qui avait, pour Prinsep, pour Lassen, pour Burnouf, brouillé le sens de tout l'édit. (Cf. *Jaartell. der zuyd. Buddh.*, p. 102.) On verra plus loin que nos estampages nous permettent d'ajouter une forme nouvelle à celles qu'il avait reconnues. Ici ils rétablissent l'harmonie entre les deux versions en nous fournissant la lecture *tuphesu*. Pour les formations analogues du pronom de la première personne, *aphûkañ*, *aphesu*, voy. plus bas. On peut prendre *añ* pour le neutre et le rapporter à *dvârañ*, ou le considérer comme une autre orthographe du féminin *yâ* et le rattacher à *anusathi*. Le sens demeure le même : le moyen d'action capital, suivant Piyadasi, ce sont les instructions qu'il confie à ses officiers. — d. Sur *âyatâ*, cf. ci-dessus D. VIII, 1 ; IV, 3, et la note. Pour les mots suivants, un examen répété de l'estampage m'a convaincu de la lecture *panayañ*, qui, avec *gachemu* (le mot est parfaitement clair), donne la construction la plus naturelle. La seule incertitude, et elle est sans grande conséquence, porte sur la question de savoir quel est le sujet de *gachema*. Il semblerait plus naturel que ce fût le roi lui-même : « Je vous ai mis en place pour m'assurer l'affection des gens de bien ». Mais Piyadasi ne parle guère de lui qu'au singulier ; et il me semble d'autre part que le terme *praṇaya* « affection, bienveillance » serait bien modeste s'il s'appliquait au roi. Je crois

donc que le verbe a pour sujet les mahâmâtras eux-mêmes. Il faudrait, plus exactement, à la fin de la phrase un *iti* qui peut manquer ici comme si souvent; et j'entends que le roi a mis en place ces officiers dans l'intention qu'ils s'efforcent de gagner l'affection, la confiance des gens de bien. Par là s'explique l'importance que le roi attache aux instructions qu'il leur donne. La confiance dont ils jouissent est la source même de leur autorité. — *e.* Cette phrase est en général parfaitement claire. Les traces qu'il me semble découvrir sur l'estampage me laissent très peu de doutes sur la restitution *°vūti tathā savamni°*. *Tathā* correspond bien à *hemevu* de J.; l'un et l'autre sont les corrélatifs du *yathā* qui précède. Il ne faut donc pas couper la phrase après *iti*; elle se poursuit jusques à *hakañ* inclusivement. — *f.* Nous touchons au passage de tout cet édit qui me laisse le plus d'incertitude. Par malheur J. a une lacune; ce texte contenait à coup sûr quelques caractères, soit un mot ou deux, de plus que celui de Dh. La lecture *dukañ* est absolument condamnée par l'estampage; il porte nettement *hakañ*. La proposition ne commence donc qu'avec *no*. Quant au verbe *pāpunāthu*, M. Kern y cherche une troisième personne du singulier. Toutes les analogies contredisent cette interprétation; nous ne pouvons être en présence que d'une seconde personne du pluriel. Ainsi d'une part le régime supposé (*dukañ* corrigé en *dukhañ*) disparaît, et il nous faut en outre admettre un sujet différent. Je crois que Jaugada, dans les ca-

ractères trop peu distincts du commencement de la phrase, nous fournit l'un et l'autre. La lecture *no ca tuphe* m'y paraît à peu près certaine; j'ose moins être affirmatif pour les deux lettres suivantes; il est pourtant bien probable que la seconde est un *t*; la précédente ne peut guère dès lors être autre chose qu'un *e*; et il est sûr que les traces conservées par la pierre ne répugnent aucunement à cette lecture. La traduction des premiers mots est dès lors forcée : « et vous n'atteignez pas à cela ». On comprend du même coup, sans même recourir à une erreur matérielle du graveur, que le texte de Dhauli omette les mots *tuphe* et *etañ*; la seconde personne implique par elle-même que le roi s'adresse, ici comme plus haut, à ses officiers, et un régime aussi vague que *etañ*, se référant d'une façon générale à la pensée que vient d'exprimer le roi, se peut à la rigueur sous-entendre sans trop d'obscurité. Nous allons un peu plus bas rencontrer le cas inverse : *etañ* régime est, après *dekhata*, exprimé à Dh. et supprimé à J. Reste *áva* (ou *vá*) *gamake* que M. Kern entend en sanscrit *yāvad gāmya-kāñ*, *yāvadgamyāñ* : « autant que possible ». J'avoue que je garde quelques doutes sur cette interprétation. Cet emploi superfétatif du suffixe *ka*, d'ailleurs si familier au prâcrit, ne l'est guère à la langue de nos inscriptions. Mais je ne sais rien de mieux à proposer, et, du reste, cette explication s'accorde à merveille avec ma traduction générale de la phrase qui même me permet de serrer de plus près la portée de la locution. *Gam* et *práp* sont, dans l'emploi présent,

essentiellement synonymes. Le roi dit donc à ses officiers : Je désire le bonheur de tous les hommes ; et vous n'arrivez pas encore en ce sens à tous les résultats qui se peuvent atteindre. De là les instructions nouvelles et plus précises qu'il leur donne aussitôt. On pourrait rattacher *iyauñ* à cette phrase sans changer rien d'essentiel au sens ; j'ai, pour le rattacher à la proposition qui suit, deux raisons : la première, c'est que cet arrangement rétablit entre les deux phrases suivantes : *iyauñ athi keca* ; *iyauñ ekapulise pi athi* au point de vue de la forme, un parallélisme qui existe dans la pensée ; la seconde, c'est qu'il est invraisemblable, mon déchiffrement de J. étant supposé exact, que le même objet soit, dans la même proposition, et à deux mots d'intervalle, désigné une fois par *etauñ* et une autre par *idañ*. Il n'y a pas plus de difficulté à considérer *iyauñ* comme représentant *ayañ*, le masculin, que comme équivalant au neutre *idañ*, puisque partout ici la distinction entre le masculin et le neutre est complètement oblitérée. (Cf. ci-dessus, in D. n, n. a.) — g. Il importe, pour entendre cette phrase et les suivantes, d'en bien remarquer le dessin général. Il règne dans tout le passage, entre les diverses périodes, une symétrie très instructive. Nous avons successivement trois propositions : *iyauñ athi — ekapulise*, *iyauñ pulise athi*, *añne cu buhujane* qui se font pendant ; chacune signale un trait fâcheux, et est suivie d'une autre proposition, par laquelle le roi indique à ses officiers comment ils y doivent porter

remède : *dekhata hi tuphe . . . , tata hota . . . , tata ichi-tariye . . .* On voit que le parallélisme se manifeste clairement dans la forme. La première phrase, celle qui doit nous occuper d'abord, ne réclame qu'une seule correction, *atha* en *athi* ou *athi* (à en juger par les estampages la différence entre \odot et \bigcirc est, dans tout ce passage, difficilement saisissable); la comparaison de *athi* dans la phrase *īyañ ekapulise pi athi* ne peut laisser à ce sujet aucun doute. Pour l'intelligence générale de la pensée, le vi^e des Quatorze Édits nous offre un parallèle précieux : « *te* (c'est-à-dire *jano*, les hommes) *sarvañ vā kāsānti ekadesaṇ vā kāsānti* ». (G. I. 2.) Les régimes, *sarvañ*, *ekadesaṇ* d'une part, *etañ desaṇ*, *savaṇ*, de l'autre, se comparent d'eux-mêmes. De *ekapurusha*, M. Kern rapproche ingénieusement *ekavira*, tel qu'il est employé dans un passage de la *Mṛicchakati*; il prend l'un et l'autre dans la signification de « homme mauvais, coupable, coquin ». Mais *ekavira* ayant l'acception reconnue de « héros », le passage cité du drame ne peut l'employer que dans ce sens, seulement avec une intention ironique et plaisante; il y est question de ces « héros très braves à piller les maisons des autres, mais qui tremblent devant la gendarmerie ». Rien ne nous autorise à admettre pour *ekapurusha* la traduction que nous repoussons pour *ekavira*. On verra que la phrase suivante exclut cette interprétation, puisque le mot y désigne des gens qui sont emprisonnés *sans raison*. Il est, au contraire, fort naturel d'attribuer au mot une valeur analogue au

buddhique *prithagjana*, à notre «individu»; elle convient à merveille dans tout ce morceau; voisine de celle de l'indéterminé *jana* au vi^e édit, elle complète la ressemblance entre les deux passages. Le verbe seul reste différent. Mais *manāti* s'explique tout naturellement au sens de «se préoccuper de, faire attention à», c'est-à-dire ici «respecter» des ordres, des instructions. Je crois que, dans le commentaire du vi^e édit, je n'ai pas serré d'assez près la valeur de *desa*. Je dérivais son emploi du sens habituel du sanscrit *deça*. Cette traduction ne s'applique pas sans quelque effort aux deux autres passages où le mot reparait, au v^e des Quatorze Édits (G. I. 3) et au ii^e édit détaché de Dh. et de J. dans *desāyutika*. Dans le premier cas, le roi, après avoir déclaré que ceux qui suivront ses instructions feront le bien, ajoute : *yo tu etañ desañ pihāpesati so dukatañ kāsati*. Il n'y a lieu ici à aucune restriction, et nous avons été amené à prendre *desa* dans un sens plus général qu'il ne conviendrait dans le vi^e édit. Il serait évidemment préférable d'adopter une version qui pût se maintenir uniformément dans tous les cas. Ce sens me paraît être celui de «ordre, commandement», *desa* = *sañdeça*. *Ekadesa*, dans le vi^e édit, signifiera «un ordre en particulier», et ici nous traduirons *etañ desañ* par «tel ordre», ce qui revient essentiellement au même. Reste *desāyutika* du prochain édit, dans la proposition *tuphākañ desāyutike hosāmi*. On verra que le sens général ne saurait être douteux; le roi dit à ses officiers : «c'est grâce à vous que je ferai

mettre mes ordres en pratique.» L'acception que nous sommes conduit à revendiquer ici pour *desa* se vérifie donc cette fois encore. La traduction littérale serait celle-ci : «je serai ayant de vous l'application à mes ordres.» En dehors de cette interprétation, il n'en est qu'une autre de possible; elle consisterait à prendre *desa* dans un sens analogue à son emploi sanscrit; on traduirait : «je serai ayant de vous l'application à ma place», c'est-à-dire «je vous aurai pour substituts, pour lieutenants». Outre qu'un pareil emploi de *desa* serait bien vague et donnerait une tournure bien embarrassée, nous serions contraints par là de prêter à *desa* une signification différente de celle que réclament nos autres passages. Le premier parti évite toute difficulté. — *l.* La lecture *dekhate* ne repose probablement que sur une cassure de la pierre. J. montre, et le pronom *tuphe* rend certain, que nous avons ici une seconde personne du pluriel; seulement J. a *dekhatha*, c'est-à-dire la nouvelle désinence pâli-prâcrita, tandis que Dh. conserve l'orthographe régulière de l'impératif classique. Il n'est pas, pour nos interprétations, de contrôle plus sûr que la facilité avec laquelle elles rétablissent entre les deux versions une harmonie complète. On peut remarquer que partout où nos estampages nous donnent des leçons nouvelles, elles tendent à rendre plus étroite la concordance entre les deux textes. Ici cependant ils diffèrent dans la fin de la phrase; mais c'est seulement par une faute matérielle : le texte de G. est altéré et tronqué : *pisurita* doit pro-

bablement se lire *hisuvitā*, pour *surihitā*. Quant aux mots *nīti iyañ*, ou simplement *nīti*, qui est suffisant, ils ont été passés par le graveur. En effet, la lecture de J. semble inexplicable, tandis que le texte de Dh. se prête à une traduction satisfaisante; il suffit de suppléer, comme si souvent, le verbe substantif, *siyā* ou *hosati* : Voyez-y, dit le roi, et « que la règle de conduite soit bien établie », bien enseignée. Je renvoie à un passage du m^e édit (G. note *f*, et K. note *g*); j'ai cru pouvoir y rétablir, tant à Dhaulī qu'à Kapur di Giri, dans des passages malheureusement incertains ou fragmentaires, la locution *anuvīti*. Si ma conjecture se vérifie, *nīti* y serait appliqué, exactement comme ici, à l'ensemble des devoirs moraux. Nous allons, en tout cas, retrouver cet emploi un peu plus bas, et il est d'ailleurs entièrement conforme à l'usage classique du mot. J'ajoute que la conjecture *kīnti*, de M. Kern, est décidément condamnée par l'estampage. — *i*. Le passage est suffisamment expliqué par ce qui a été dit précédemment, n. *f-g*. M. Kern, entraîné par le sens, erroné suivant moi, qu'il prête à l'ensemble du passage, traduit *parikleṣa* par « châtiment »; j'ai à peine besoin de faire observer que le mot n'implique pas nécessairement cette nuance, et signifie d'une façon générale « souffrance, torture ». — *j*. Cette phrase s'éclaire par la comparaison d'un passage ultérieur (l. 20-21). Le roi y déclare que le but de cet édit, c'est d'obtenir, par le zèle des *nagararyavahārakas*, c'est-à-dire des officiers mêmes auxquels il s'adresse

ici, qu'il n'y ait ni détention ni torture sans motif valable (*akasmā*). Nous ne pouvons ici que chercher le même sens. Grâce à la lecture *baṃdhanāṃtika* qu'il suffit de corriger en *baṃdhanāṃtikā*, avec le signe du pluriel, la construction est claire; la seule difficulté porte sur *tena*. L'instrumental *tena* ne s'explique en aucune façon. On est réduit à quelque correction : les deux caractères apparaissent à J. avec une netteté qui exclut toute incertitude de lecture; mais en revanche, les fautes imputables au graveur, notamment dans la notation des voyelles, sont assez fréquentes pour autoriser quelque liberté. On pourrait songer à lire *sānaṃ*; le pluriel se rapporterait au singulier collectif de la phrase précédente, aux gens mis en prison; mais *akasmā baṃdhanāṃtika*, *akasmā* étant séparé, au lieu d'être rapproché de la suite en un composé, peut seulement se traduire : « qui délivre de prison sans motif, » qui serait exactement le contre-pied du sens nécessaire : « qui délivre d'une prison sans motif, d'un emprisonnement non motivé. » Je ne vois, pour ma part, d'autre expédient, la traduction, pour l'ensemble de la phrase, me paraissant indiscutable, que de lire en un seul mot *akasmātanabaṃdhanāṃtika*, et d'admettre un adjectif *akasmātana*, formé de *akasmā*, comme *cirantana* de *ciraṃ*, *saṃtana* de *saṃā*. Je reconnais que des composés aussi étendus ne sont guère dans les habitudes de langage de nos monuments; celui-ci serait au moins d'une simplicité et d'une transparence extrêmes. — *k*. Je crois que *darīye* réclame

correction. Il y a bien l'explication de M. Kern, qui y reconnaît le sanscrit *dar̥yas*; si fort que je m'éloigne de lui dans l'interprétation générale de tout le morceau, la traduction qu'il donne du mot, « en outre, d'ailleurs », ne répugnerait pas nécessairement à mon analyse de la phrase. Mais, d'une part, ce sens tout figuré ne me paraît guère acceptable pour *dūra*, surtout dans un style aussi uni que le nôtre; et la forme même, le comparatif en *īyāṁs*, au lieu de *dūrātara*, serait, à mon avis, un archaïsme *a priori* peu vraisemblable dans cette langue. Malheureusement J. portant ici une autre expression et représentant *daviye dukhiyati* par *vedayati*, ne peut nous servir de contrôle pour la lecture. Ce que je puis dire, c'est qu'on ne saurait être affirmatif sur la voyelle qui accompagne le *v* à Dh. La pierre est attaquée en cet endroit. En proposant la lecture *dar̥āye*, c'est donc à peine si j'ai recours à une conjecture. Pour l'emploi buddhique de *dar̥ā*, nous avons le témoignage explicite du scholiaste cité par Burnouf (*Lotus*, p. 649), qui le définit ainsi : *kicchūdhippāyenu kiriyā*. Le sens approximatif est donc celui de « violence », que confirme le dénominatif sanscrit *dravasyati*, au sens de « souffrir » (*paritāpa*). Le roi, après les violences, les injustices administratives et légales, signalerait cette fois les violences quelconques de particulier à particulier. En ce qui touche la forme, il n'y aurait même aucune difficulté sérieuse, si la lecture *daviye* se vérifie définitivement, à admettre un thème *dar̥i* à côté de *dar̥ā*, de même que, lui-même, le

féminin *davā* est une nouveauté relativement aux thèmes *drava* et *dravas* de la langue classique. — *l*. La forme *majhañ* ne peut nous surprendre : c'est un thème nouveau tiré du cas oblique *majjha* (*Hemacandra*, in, 113) à peu près comme les formes *tuphe*, *aphe* des cas obliques tels que *yushme*, *asme*. Le régime n'est pas exprimé, étant impliqué dans le nominatif *bahujane* qui est tout voisin. — *m*. J'ai insisté précédemment sur la signification exacte de la particule *ca* qui est légèrement adversative : « mais, or ». Cet usage de *jāta*, que nous rencontrons ici, est, à ma connaissance, entièrement nouveau. La seule explication que j'en voie est de prendre que le neutre *jātañ* est employé, non pas, comme plus haut, pour signifier « genre, espèce », cette manière de dire serait par trop indéterminée, mais plutôt dans le sens, justifié par l'étymologie, de « disposition native, penchant ». La nature des termes compris sous cette dénomination paraît, on va en juger, confirmer cette interprétation. Après avoir signalé le mal et la conduite qu'il attend de ses officiers pour y remédier, le roi énumère maintenant les qualités nécessaires pour que leur action soit efficace. On a pris jusqu'ici les termes suivants comme désignant des vices, des travers que le roi reprocherait aux hommes en général. C'est, je crois, une erreur qui fausserait le sens du passage entier. J'en trouve une double preuve. D'abord l'insistance avec laquelle *sañpatipajati* est ici rapproché de *paṭi-pādayema*, qui termine la proposition précédente,

est évidemment intentionnelle : dans les deux cas, le verbe doit se rapporter à l'action des mêmes personnages, c'est-à-dire, ici comme tout à l'heure, des officiers du roi. En second lieu, le parallélisme manifeste entre le début de la phrase suivante — *se ichitaviye*, etc. — et le commencement de la précédente — *tata ichitaviye tupheki* — indique que l'une et l'autre intéressent le même sujet, les officiers du roi. Et en effet, la proposition conçue en style direct qui se termine par *mama*, ne peut guère être mise que dans la bouche de ces mêmes officiers, à qui seuls le roi s'adresse dans cette proclamation. J'en conclus que les défauts énumérés ici sont de ceux contre lesquels Piyadasi prémunit ses représentants dans l'exercice de leur mandat. « Vous devez, leur dit-il, souhaiter de mettre les hommes dans la bonne voie. Mais il est certains travers qui vous empêcheraient d'y réussir et dont vous devez tâcher de vous affranchir (*ete jâtâ no hurevu mamâti*). » Parmi ces travers, il est plusieurs termes dont on a jusqu'ici méconnu le vrai sens. La lecture *âsulopa*, parfaitement garantie par sa répétition en plusieurs passages, exclut à la fois la traduction de Burnouf, « le retranchement de la vie, le meurtre », qui, pour ne parler pas des autres difficultés, supposerait une orthographe *asulopa*, et la conjecture *âsulosa*, c'est-à-dire *âçurosha*, de M. Kern. *Âsulopa* se prête en effet à une traduction fort convenable; *lopa* signifiant ordinairement « interruption, abandon », *âsulopa* se rend très bien par « abandon précipité » et désigne par conséquent

la promptitude au découragement. Il me semble que la phrase suivante fournit de cette analyse une vérification indirecte. Toute cette énumération s'y trouve en quelque sorte résumée dans les deux termes *âsulopa* et *tûlanâ*. Tout le monde est d'accord pour reconnaître dans le second un équivalent du sanscrit *tvaraṇa*, avec le sens de précipitation; à cet excès de zèle il est tout naturel d'opposer l'excès opposé, la faiblesse et le découragement; et la phrase réunit ainsi comme les deux pôles de ces défauts divers contre lesquels le roi entend réagir. Burnouf dérivait *anâvuti* de *âvritti*, pour dire « absence de profession, de travail »; mais ce sens, qui appartient à *vritti*, n'est point usité pour *âvritti*. M. Kern transcrit *anâvriti* et traduit « unheedfulness ». J'ai déjà remarqué (D. IV, n. a et i) que la transcription *âyukti* convient seule pour *âvuti* dans un des édits sur piliers, que, dans notre édit même, elle semble, un peu plus bas, garantie par l'orthographe de Jaugada. C'est une raison bien forte de croire que, ici encore, la même orthographe représente le même mot. *Anâyukti* se traduit fort bien « le manque d'application », et se rapproche tout naturellement d'*âlasiya*. Je n'ai pas besoin de rappeler combien est fréquent ici l'usage du verbe *yuj*, pour signifier « s'appliquer, faire effort ». Le dernier terme de la série demeure dans le même ordre d'idées, et il est surprenant qu'on n'en ait pas d'abord rectifié la forme : c'est *kilamatha* qu'il faut lire, à Dhauli aussi bien qu'à Jaugada. c'est-à-dire, comme en pâli,

« la fatigue, l'indolence »; il faut renoncer sans hésitation à l'analyse ingénieuse mais arbitraire et au fond peu satisfaisante des paṇḍits de Prinsep. Aussi bien l'estampage de J. coupe court à toute incertitude. Le participe *kilaṃta* aurait pu mettre sur la voie.

— *n.* Il est clair que *eta* résume, comme souvent, la pensée impliquée dans ce qui précède, c'est-à-dire l'affranchissement des défauts énumérés. Il ne me reste ici un peu d'hésitation que sur le dernier mot de la phrase. M. Kern avait déjà, par conjecture, corrigé en *nīṭiyaṃ* la leçon *nīṭichaṃ* du *Corpus*. *Nīṭiyaṃ*, c'est-à-dire *nīṭyāṃ*, va fort bien; nous avons vu (cf. *n. h*) que *nīṭi* est employé à plusieurs reprises à propos de la mission des mahāmātrās; il est donc naturel que le roi leur recommande d'éviter dans leur « propagande morale » soit le découragement, soit les excès de zèle. Mais J. lit *nīṭi iyaṃ*. Force nous est d'admettre ou que la disjonction y est le fait d'un graveur inintelligent, ou que *nīṭiyaṃ* doit être en effet séparé en *nīṭi iyaṃ*. Dans ce cas, les deux mots formeraient à eux seuls une proposition; on traduirait: « l'essentiel en tout cela, c'est d'éviter à la fois le découragement et les excès de zèle; c'est là [ce qui constitue] la [vraie] conduite. » Mes préférences sont pour la première hypothèse. Elle fournit une construction plus naturelle et plus simple; elle permet en outre d'attribuer ici à *nīṭi* un sens plus exactement conforme à celui que lui assignent des passages antérieurs. D'autre part, J. porte, quelques mots plus loin, *nīṭiyaṃ* qui ne correspond à rien à

Dh., ou plutôt qui ne saurait représenter le sens de la locution (*hevameraṃ*) en face de laquelle il se trouve à Dhauli. J'en conclus que *nītiyaṃ* n'est cette fois qu'une répétition erronée du lapicide, que, par conséquent, son modèle portait bien *nītiyaṃ* (et non *nīti iyaṃ*) dans le seul cas où il ait dans notre texte une place légitime. — o. Dans cette phrase, nos nouveaux estampages améliorent essentiellement les anciennes lectures, tant à Dh. qu'à J. La construction est nette. La phrase, comme le montre *hevameva* au commencement de la proposition suivante, contient une comparaison, et *kilaṃta* désignant d'une façon générale tout homme fatigué, contient une allusion au *kilamatha*, à l'indolence, ou peut-être aussi à l'épuisement causé par un zèle intempérant, par la *tūlanā*. Le seul mot qui réclame quelque éclaircissement, *ugacha*, en reçoit de J., qui, à l'égard de cette expression, s'éloigne de notre texte. Nous avons d'une part *ugach.*, de l'autre, *saṃcalitu utthi.*; je n'hésite pas à lire *agache* et *saṃcalitum utthihe*, deux potentiels, dont le second garantit pour le premier cette acception qui, encore que très explicable, n'est pas absolument ordinaire, « se lever, se mettre en mouvement ». La répétition de *api*, à J., exprime bien l'insistance du roi à recommander l'activité : « et pourtant il faut se remuer, il faut marcher, il faut aller. » En revanche, le *vā* final n'est pas admissible, à moins qu'il n'y ait dans l'intention du roi entre *vrajitavyaṃ* et *etavyaṃ* une nuance particulière de signification que je ne suis pas en état de démêler.

Je suppose qu'il faut lire *cá*; le fac-similé. B. me semble se prêter aisément à cette correction. — *p*. La construction est ici assez concise, mais le sens paraît certain. Nous avons eu tout à l'heure *dekh* ou *dakh*, caractérisant la surveillance des mahâmâtras. Nous traduirons donc : « il en est de même de la surveillance que vous avez à exercer; » là aussi il faut se remuer, il faut marcher. — *q*. On pourrait penser à rattacher *tena* comme corrélatif au *ya* qui précède. Plusieurs raisons m'en dissuadent. D'abord *tena rataviye* est une manière de parler familière au roi, au commencement d'une phrase et sans liaison syntaxique avec ce qui précède. On sent d'ailleurs que le rapprochement plus étroit des deux propositions ne donnerait pas à la phrase un tour plus net ni plus aisé. Enfin, si les mots *tena rataviye* manquent à J., c'est un motif pour penser qu'ils ne sont pas essentiels à la construction de la phrase, les mots qui précèdent étant, pour le sens, identiques de part et d'autre. Ceci posé, il y a deux manières de comprendre *rataviya*, suivant que l'on complète *mayá* ou *tuphehi* : « c'est pourquoi il faut que je vous dise, » ou « que vous disiez (au peuple). » Dans le premier cas, *ne*, de la proposition suivante, se rapporterait à Piyadasi; dans le second, à ses officiers. J. ne prête pas à cette amphibologie : *nijhapetaviya* nous est suffisamment connu par le iv^e édit de D. (I. 17-18), où nous avons eu *nijhapayisañti* et *nijhapayitâ* (n. j.); d'après ces précédents, nous devons traduire à J. : « Il faut faire envisager (au peuple) mes ordres (et lui

dire) : telles et telles sont les instructions du roi cher aux Devas. » Il semble que cette comparaison soit décisive pour favoriser à Dh. la première des deux constructions. On est tenté cependant, dans la tournure *rataviya* etc., de chercher un équivalent du causatif de J. Pour que cela fût possible, il faudrait tenter une analyse toute différente des mots *añmañ* et *ne* : le premier serait le sanscrit *अन्यद्*, le second serait = *no*; et l'on rendrait : « Ne faites envisager rien d'autre (mais seulement ceci) : telles et telles sont les intentions du roi cher aux Devas. » Mais nous n'avons rencontré qu'un seul exemple de la confusion de *ne* et *no* (Kh. XII, 31), et encore on peut voir, en se reportant au commentaire (I, p. 259), que la confusion n'est peut-être qu'apparente, qu'elle ne repose peut-être que sur une omission accidentelle. Il faut avouer aussi que la construction serait bien elliptique. Je crois donc plus sûr de nous en tenir à la première interprétation. Tout au plus proposerais-je, pour rapprocher les deux versions, de lire à Dh. *dekheta*, qui nous donnerait un causatif, comme à J. — *r.* La lecture *mahâphale* n'est pas douteuse, ni, par conséquent, le sens de la phrase. — *s.* L'i est d'une entière netteté dans *vipatipādāya-mīnehi*, de même que, un peu plus loin, dans *sañ-patipajamīne*. Nous avons relevé déjà, au v^e édit de Delhi, la lecture analogue *pāyamīnā*. Il ne semble pas pourtant qu'il soit possible de douter du caractère purement accidentel de ces orthographes. — *t.* M. Kern a certainement vu le vrai sens de *duāhalu*,

qu'il transcrit *deyāhara*, et qu'il traduit : « qui procure un double profit ». Je m'éloigne de lui pour la suite de la phrase. La comparaison des estampages met pour moi hors de doute que nous sommes en présence, à Dh. et à J., non d'un locatif comme le croyait M. Kern, mais d'un génitif, *etasa* (ou *imasa*) *kañmasa*. D'où suit, Dh. ayant une syllabe de moins que J., la nécessité d'admettre de deux choses l'une : ou que, après la désinence *sa* de *kañmasa*, il a été omis une syllabe à Dh., ou que le second *sa*, à J., est une répétition accidentelle et fautive; en effet, M. Kern entend *same kute* = *grame kṛite*. Il est clair que, *a priori*, les deux partis se valent. Si je me décide pour la seconde alternative, c'est que je trouve à l'analyse du savant professeur plusieurs difficultés auxquelles il me paraît nécessaire d'échapper. M. Kern transcrit *ḡramakarāṇe manāgatirekaḥ*. Le locatif n'est guère admissible; il est très douteux qu'il se forme jamais en *e* à Dh. Mais la difficulté n'est pas décisive; il suffirait de prendre *manāgatirekaḥ* adjectivement. J'attache plus d'importance à l'allure embarrassée que prend toute la construction; M. Kern l'a si bien senti qu'il transcrit *ḡramakarāṇa*; mais c'est là une amélioration plus qu'une transcription. Le composé *manāgatireka* me choque plus encore. D'abord Piya-dasi n'a pas accoutumé de représenter comme légers et faciles les efforts qu'il réclame dans l'intérêt du dharma. Je rappelle seulement le x^e des Quatorze Édits. Puis, cette association de deux mots complètement antithétiques, *manāg* et *atireka*, aboutissant en

somme à une expression fort peu nette, est, à la fois par son maniérisme et son obscurité, antipathique aux habitudes de langage du roi. J'ajoute que cet emploi de *çrama* serait unique dans nos textes; ils se servent dans ce sens à plusieurs reprises d'autres termes, tels que *parākrama*. Si nous admettons, par hypothèse, la lecture de Dh., *me* ne pourra être que le pronom, le substantif sujet devra être *manaatileke* (ou même *manoatileke*, car la voyelle n'est pas très claire dans l'estampage). Le mot *me* paraît se prêter à une analyse convenable : *mana-atireka*, c'est-à-dire « excès de pensée, de préoccupation ». La locution peut sembler un peu cherchée; elle s'explique par le désir de tourner substantivement (pour y pouvoir adjoindre aisément l'idée contenue dans *duâhala*) une expression familière au style buddhique: comme équivalent de *atīva manasikaromi*, *me kate manaatileke* *me* semble s'expliquer très bien. — u. Malgré la lacune, le sens de la phrase est parfaitement certain. Je ne doute guère qu'il ne faille restituer °*satha tuphe ne ca ānaniyañ*°; non seulement cette lecture comprend exactement le nombre de caractères nécessaire, mais même, pour les syllabes *tuphe ne*, il me semble sur l'estampage découvrir des traits qui la favorisent. *Ne* s'applique au roi (de même à J.) comme plus haut dans la phrase *aññañ ne dekheta*. — v. Je me suis expliqué, à propos du v° des édits sur piliers (ci-dessus, p. 33 et suiv.), relativement à cette indication de date. Pour la suite de la phrase, l'analyse qu'entend adopter M. Kern ne ressort avec

une entière netteté ni de sa transcription ni de sa traduction; celle qui semble indiquée ne me satisfait pas pleinement. Et d'abord, on ne saurait, je pense, dans *sotariya*, chercher le participe du causatif *crāvayitavya*, mais bien du simple. La remarque est importante pour bien entendre *ekena*; M. Kern semble le rattacher à *tisena*, ce qui n'est compatible ni avec la position des mots, ni avec l'addition de la particule *api*. « Il faut, dit le roi, que ces enseignements soient entendus aux fêtes de Tishya, » il s'agit ici d'une promulgation régulière et publique « et, dans l'intervalle, qu'ils soient entendus même par un homme seul, » il s'agit cette fois de conseils, de rappels adressés individuellement. Cette traduction emporte, pour la locution *khanasi khanasi*, une interprétation différente de celle de M. Kern, « on any solemn occasion. » Il est clair que, s'il s'agit d'avis individuels, le roi ne saurait prescrire à ses officiers de les réserver pour certains jours de fête. Tel n'est pas du reste le sens habituel de क्षण et, en pâli par exemple, de la locution *khane khane* (cf. *Dhammap.*, v. 239) qui signifie « à chaque moment, à chaque occasion favorable ». C'est ainsi qu'il convient de traduire dans le présent passage. — x. Pour les mots *caghattha* et *saṃpatipādayitave*, voy. des observations antérieures (D. iv, n. c; D. i, n. b). — y. Je me suis expliqué sur le sens de *palibodha*, à propos du v^e édit de Girnar (n. k., i, 127); le mot signifie « lien, entrave »; s'il était besoin d'une preuve nouvelle, nous en aurions une irréfutable dans le

présent passage où *palibodha* est substitué comme synonyme à *bañdhana*, qu'employait plus haut (l. 8-9) un passage auquel je renvoie. La lecture *palikilese*, que rétablit notre estampage, coupe court, en ce qui concerne ce mot, à toute difficulté et à toute conjecture. — 2. Le texte de Dh. paraît omettre accidentellement des mots assez importants qui donnent dans le texte de J. plus de clarté à la construction. L'accusatif *mahāmātaṃ acañḍaṃ* y semble certain, d'après l'estampage; il s'ensuit que la proposition relative *e* — *hosati* qui en donne l'équivalent à Dh. doit être prise comme contenant le régime de *nikhāmayisati*. L'absence de *mahāmātaṃ* ou d'un équivalent est à la rigueur possible; il est pourtant malaisé de croire qu'elle soit intentionnelle. M. Kern a parfaitement transcrit *akhakhasa* = sert. *akarkaṣaḥ*; je crois aussi qu'il a raison de lire *saṃkhîṇā*, quoique l'estampage paraisse donner bien clairement *sekhiṇuā*. Mais il se trompe, je pense, sur le sens de *ālaṃbha*; c'est un terme technique de la langue de Piyadasi, et nous l'avons déjà rencontré pour marquer la destruction de la vie. Nous n'avons aucune raison de lui attribuer ici un sens différent; en déclarant qu'ils évitent toute *vihiṃsā*, Piyadasi caractérise suffisamment ses officiers comme des hommes doux et compatissants. Il y a bien une difficulté. Nous verrons tout à l'heure (n. cc) que le mahāmātra, comme les autres, est envoyé à cette réunion pour participer, lui aussi, au bénéfice des instructions et des enseignements qui doivent y être promulgués. L'énumé-

ration de ses qualités, naturelle pour le recommander, dans un rôle actif, à la confiance des populations, n'est point appelée par ce rôle tout passif. Je ne vois qu'une manière de tout concilier, c'est d'admettre que le rôle du mahâmâtra dans ces circonstances procède à la fois de l'un et de l'autre caractère; il peut, comme officier administratif, avoir une part active dans la réunion et la police générale de l'assemblée, et, en même temps, faire personnellement son profit des enseignements qui y seront donnés. — *aa*. Il faut rapprocher cette phrase des derniers mots de l'édit. Dans l'un et l'autre passage, M. Kern comprend *iti* comme s'appliquant seulement à la partie de la phrase qui commence à *tathâ*; le roi voudrait dire que ses officiers ont à se rendre compte si ses sujets exécutent ses instructions. Cette explication se heurte à des difficultés qui la rendent inadmissible. D'abord nous avons ici non pas *jânâtu* ou quelque équivalent, mais *jânitu*, c'est-à-dire l'absolutif, qui subordonne cette partie de la phrase au verbe *kalati*. Dans le second passage, *api* et *tañ pi*, etc. ne s'explique pas au début d'une proposition en style direct; il marque au contraire fort bien la succession des deux actions *jânisañti* et *kalañti*. *Etam aṭham* dans un cas, *etañ* dans l'autre, seraient surprenants pour marquer quelque chose qui va suivre. Aussi bien, s'il s'agissait de définir une sorte d'enquête à laquelle auraient à se livrer les officiers, la proposition devrait, semble-t-il, prévoir les deux alternatives. Le roi ne saurait, sans beau-

coup d'optimisme, admettre qu'invariablement ils auront à constater que les sujets accomplissent fidèlement ses volontés. La forme *kalati* ne peut aisément se prendre comme un simple indicatif, la forme *karoti* étant familière à la langue de nos textes. Enfin, la concordance de nombre entre *e akhakhase*, etc. et *kalati*, d'une part, *jānisaṃti* et *kalaṃti*, d'autre part, indique bien que le sujet doit être le même pour chaque-groupe : si *kalati*, dans le présent passage, s'appliquait aux sujets en général, il ne pourrait être qu'au pluriel. Nous arrivons donc à cette traduction : « sachant ces choses, que [le mahāmātra] agisse conformément à mes instructions; telle est la pensée qui me guide, » et, par cette phrase, le roi explique l'intention dans laquelle il charge ses officiers de présider aux assemblées quinquennales. Je traduis, on le voit, *kalati* comme subjonctif; par la forme, c'est un véritable let̐ védique. Ce n'est pas la seule trace qui reste de cet emploi dans nos monuments; je rappelle ce que j'ai dit plus haut (p. 51) de *vaḍhati*. Peut-être avons-nous la première personne dans *kalāmi*, Dh. vi, l. 29 (J. a une lacune). Je sais bien que la comparaison de G. semble indiquer simplement un présent, et que la correction *kalomi* est aisée. Il ne faut cependant avoir recours à des corrections qu'en désespoir de cause. Or, à Khālsi, dans le passage parallèle, nous trouvons, non pas le présent, mais le futur *kachāmi*; dans ce passage, et souvent à la première personne, futur et subjonctif s'équivalent parfaitement; l'un et l'autre

sont très bien en situation, associés et coordonnés à l'impératif *paṭivedayaṃtu*. — *bb*. Un peu plus haut (l. 5) J. emploie *vaga* pour représenter *bahujana* de Dh. Il est naturel d'admettre ici la même nuance de signification. Au m^e des Quatorze Édits, Piyadasi signale comme les participants ordinaires de l'anusaṃyāna, outre les officiers, tous les fidèles de sa croyance (*yutā*). *Vaga* s'applique bien à une réunion qui devient ainsi nombreuse; *hediśa* se réfère à ce qui précède et marque cette foule comme analogue à celle dont le roi provoque directement des assemblées. M. Kern se fonde sur l'analogie de *nikāya* au xii^e édit pour appliquer le mot exclusivement aux officiers du roi. Mais, d'après le texte de J. pour la phrase qui précède, les officiers appelés aux assemblées en question le paraissent être individuellement et isolément; et cette circonstance, jointe à l'emploi différent de *vaga* dans notre édit même, paraît peu favorable à cette interprétation. — *cc*. M. Kern a réuni en un seul mot le dernier caractère visible (*a*) de la ligne 24 et le premier de la suivante. Il lit *ata* = *atra*. Comme je l'ai dit en note, *a* me paraît avoir été suivi de plusieurs caractères (c'était aussi ce qu'admettait Prinsep) maintenant indistincts, et que la lacune de J. ne nous permet pas de restituer. La lecture *te* étant d'ailleurs certaine, il ne peut être douteux que c'est le démonstratif, accompagnant *mahāmātā*. Pour le sens général de la phrase, je renvoie à la note *aa*. Il faut comparer aussi le m^e des Quatorze Édits. Il y est dit en substance que les offi-

ciers du roi doivent se rendre à l'anusañyâna comme à leurs autres devoirs. Nous avons ici une pensée identique au fond : les officiers doivent s'y rendre, sans négliger leurs autres devoirs. Seulement, le présent édit ajoute que, en s'y rendant, ils connaîtront les conseils religieux, les instructions du roi, et devront ensuite s'y conformer. Ce sens, tout à fait clair ici, me décide à introduire une correction dans ma traduction du troisième édit. J'avais entendu *imāye dhañmānusathiye* dans le sens actif : « pour [proclamer] ces instructions religieuses ; » c'est dans le sens passif que je l'aurais dû prendre : « pour [recevoir] ces instructions religieuses. » Les officiers du roi, comme ses coreligionnaires en général (*yuta*), doivent tous également recueillir des enseignements moraux dans ces assises religieuses.

Jaugada. — Je n'ai, en ce qui touche J., à relever que peu de détails ; je renvoie au commentaire de Dh. où toutes les difficultés ont été touchées, et où l'on trouvera les éléments nécessaires pour combler la plupart des lacunes. — *a.* La gravure de cet édit ne paraît pas ici avoir été faite avec beaucoup de soin. J'ai dit tout à l'heure que si, comme il y a quelque apparence, il faut vraiment lire *°kiñti kaka-mana°*, un des deux *ka* ne serait, à mon avis, qu'une répétition erronée, comme, à la ligne 8, un des deux *sa* dans *kamasasa me kute°*. Pour *nītiyañ*, à la ligne 7, je crois à la répétition d'un mot entier. On va voir, par des exemples, que l'omission de plusieurs caractères est certaine dans divers passages.

— *b.* Lisez *tuphe*; ligne 3, *mama* a été oublié; ligne 8, nous avons *lājadhī* pour *lājāladhī*; l. 9, *alā* pour *aṃtalā*. — *c.* *Kiṃtime* = *kiṃti ime*, comme plus bas; le pronom personnel n'a rien à faire ici. La place qu'occupe *iti* montre qu'il y a eu transposition; l'ordre des mots sur le modèle était certainement le même qu'à Dh. — *d.* Je prends *hi*(ou *pi*)*suritāpi* pour *surihitā pi*; *niti* aurait été oublié. Le mot semble, dans notre version, poursuivi par une sorte de fatalité. — *e.* Bien que l'y initial disparaisse ordinairement dans ce dialecte, il n'y a aucune difficulté phonétique à prendre *ye* comme = *yaḥ*, aussi bien ici qu'à Dh. A Dh., nous avons eu déjà (v, 21) : *ye apatiye me*; de même à Kh. vi, 18; xii, 32, etc.; à D. ii, 16; iv, 3, etc., pour ne parler pas du pluriel *ye* que, à Jaugada même, nous retrouverons à l'édit suivant, ligne 6. — *f.* Sur *nīti iyaṃ* et *nītiyaṃ* de la phrase suivante, cf. la note *n* de Dh. — *g.* Je l'ai fait remarquer, il ne règne point ici une identité complète entre les deux versions; la ressemblance est au moins très étroite, et je ne doute guère qu'il ne faille lire : *na* [se] *saṃcalitu*[m] *uthi*[he] « celui-là ne se lèverait pas pour se mettre en mouvement ». — *h.* Il y a ici une simple transposition de voyelles, *dekheyi* pour *dekhiye*. — *i.* La forme *vipatīpātayaṃ-taṃ* paraît d'abord incorrecte. On attend, ou un instrumental, comme à Dh., ou un génitif *vipatīpātayaṃtānaṃ*. Cf. cependant la construction analogue avec un accusatif, au moins en apparence, que nous trouvons au viii^e édit de Delhi (voyez la note *s*).

Nous avons probablement ici un exemple nouveau de cette construction. Le singulier, au lieu du pluriel de Dh., ne saurait nous surprendre dans une phrase collective. — *j.* Je l'ai dit déjà, je crois qu'il faut lire °*kamasa me kute*°. — *k.* Toutes les fins de ligne sont malheureusement presque complètement indistinctes sur l'estampage, et les lectures du *Corpus* ne sont visiblement que des conjectures pour le moins fort douteuses. Il est parfaitement superflu d'en échafauder d'autres sur celles-là. On en peut juger par un exemple emprunté à la fin de la ligne 11. Le fac-similé C. lit *acañḍaṃ phelahata*°; après un examen répété de l'estampage, je suis persuadé que la pierre, au lieu de *phelahata*, porte *aphalasaṃ*, un très bon synonyme de *akhakhasa*. — *l.* Je ne crois pas qu'il faille prendre [*lū*] *javaeanika* comme un substantif désignant directement une classe d'officiers, mais comme une épithète : mes officiers « fidèles aux ordres de leur roi ». L'expression se rapporte ainsi exactement à la formule qui commence notre édit à Dhauli.

En résumé, la traduction que je propose pour ce morceau est la suivante :

« Par ordre du roi cher aux Devas, les officiers de Tosali préposés à l'administration de la ville doivent savoir ce qui suit. (J. : Voici ce que dit le roi cher aux Devas. Les officiers de Samâpâ préposés à l'administration de la ville doivent savoir ce qui suit.) Ce que je crois, je désire le faire prati-

quer en fait, et prendre pour cela les moyens [efficaces]. Or, le moyen principal (Dh. : dans cet intérêt), ce sont, dans mon esprit, les instructions que je vous confie. Vous êtes en effet préposés à des centaines de milliers de créatures pour gagner l'attachement des hommes de bien. Tout homme est mon enfant; de même que je désire pour mes enfants qu'ils jouissent de toute sorte de prospérité et de bonheur en ce monde et dans l'autre, j'ai le même désir pour tous les hommes. Or vous n'obtenez pas encore à cet égard tous les résultats possibles. Il est tel individu qui respecte tel de mes commandements, mais non pas tous. Surveillez-le et que les obligations morales soient bien établies. Il est tel individu qui est mis en prison ou torturé. Soyez là pour mettre un terme à un emprisonnement qui ne serait pas motivé. Puis une foule de gens ont à souffrir (Dh. : de violences). Là encore vous devez souhaiter de remettre chacun dans la bonne voie. Mais il est des dispositions avec lesquelles on ne réussit pas : ce sont l'envie, le manque de persévérance, la rudesse, l'impatience, le défaut d'application, la paresse, l'indolence. C'est pourquoi vous devez souhaiter d'être exempts de ces dispositions. Le point capital est ici la persévérance et la patience dans la direction morale. L'homme indolent ne se met point en branle, et pourtant il faut se mettre en mouvement, il faut marcher, il faut aller. De même dans la surveillance que vous avez à exercer. C'est pour cela que je vous répète ³ faites

prendre mes ordres en considération (J. Il faut appeler l'attention sur mes ordres), [en disant] : telles et telles sont les instructions du roi cher aux Devas. Agir ainsi, c'est [s'assurer] de grands fruits ; ne pas le faire, c'est [s'exposer à] de grands malheurs. Pour ceux qui négligeraient cette direction du peuple, il n'est ni faveur du ciel ni faveur du roi. En effet, si je me préoccupe tant de ces fonctions [qui vous sont confiées], c'est en vue d'un double avantage. En suivant cette ligne de conduite, vous obtiendrez le ciel et vous acquitterez votre dette envers moi. Cet édit doit être répété [au peuple] à chaque fête du Nakshatra Tishya, et, dans l'intervalle, il doit être répété individuellement [aux uns et aux autres] chaque fois que l'occasion s'en présente. Ayez soin, en agissant ainsi, de mettre le peuple dans la bonne voie. C'est à cette intention que cet édit a été gravé en ce lieu, afin que les officiers chargés de l'administration de la ville déploient un zèle persévérant et qu'il n'y ait ni emprisonnement arbitraire ni torture arbitraire. C'est aussi à cette intention que régulièrement tous les cinq ans je convoquerai [à l'assemblée de l'anusaṃyāna] le mahāmātra, qui sera un homme doux, patient, respectueux de la vie, afin que, entendant ces choses, il agisse conformément à mes instructions. D'Ujjayinī aussi le prince [qui y gouverne] réunira à cette fin une assemblée composée des mêmes éléments, mais il le fera tous les trois ans sans faute. De même à Takshaçilā. En se rendant à l'anusaṃyāna, sans pour cela négliger leurs fonctions

préoccupation spéciale dont s'inspire chacun des deux morceaux. *Añtānañ avijitānañ* nous montre d'abord que le roi a ici en vue « les populations frontières non conquises », qui ne font pas partie intégrante de son empire. Et, en effet, vers la fin de l'édit, Piyaḍasi déclare expressément qu'il a fait graver cet édit *dhañṃmacalanāye tesu añtānañ* « pour faire pratiquer la religion à ces populations frontières ». Pour cet emploi de *añtā* on peut comparer Kh. XII, 4, Sahasarañ, l. 5 (et les versions parallèles) — la traduction de M. Bühler est à rectifier; — il faut rapprocher surtout J. II, 6 (Kh. I, 4) où *añtā* est opposé à *vijitā*, en sorte que cette phrase forme le commentaire le plus décisif de notre locution *añtā avijitā*. Ainsi s'explique pourquoi le roi passe sous silence dans cet édit les assemblées d'*anusaññāna* sur lesquelles il insistait dans le précédent. Il est tout simple que, s'occupant de populations qui échappent à son action directe, il ne puisse avoir la prétention de les convoquer en assemblées régulières et périodiques. — Je crois que M. Kern a parfaitement analysé le mot suivant *kiñchañde su* = *kiñchamdaḥ svīd*, — le texte est certain, la lecture est complètement nette à Jaugada, les traces visibles à Dh. s'y rapportent parfaitement, — mais qu'il s'est trompé sur le sujet auquel se rapporte le pronom *aphesu* (= **asmesu*). Il met la phrase dans la bouche du peuple, des sujets du roi. Étant données la lecture et la traduction certaines de *añtānañ avijitānañ*, toute construction deviendrait dès lors impossible. L'expé-

rience de l'édit précédent doit d'ailleurs nous guider ici. Nous avons vu que c'est toujours à ses officiers que le roi s'adresse, que, par une conséquence forcée, quand il emploie le style direct avec la première personne, et à défaut d'indication expresse (comme l. 4, *gachema*, l. 12, *jâtâ no huveru mama*), ce sont eux que nous devons prendre pour sujet. Nous obtenons ainsi dans le cas présent un sens parfaitement lié : « Si vous vous demandez : quelle est la volonté du roi sur nous relativement aux populations frontières non annexées ? voici quel est mon désir en ce qui touche les populations frontières. » L'emploi un peu lâche du génitif *añtānañ* s'explique assez, non seulement par la liberté d'allure dont cette langue est coutumière, mais surtout par l'impossibilité de juxtaposer deux locatifs, *añtesu* et *aphesu*, dans des fonctions syntaxiques différentes. — *b*. Il est certain que, devant *pāpuneru*, il manque deux syllabes ; c'en serait assez pour condamner la conjecture de M. Kern si elle ne l'était déjà par l'explication exacte de la phrase précédente, laquelle réclame *añtesu* et non *añte*. On ne peut du reste séparer ce commencement de phrase du suivant avec lequel le parallélisme est frappant. Or nous avons dans le second passage (en complétant, avec certitude, d'après J.) *herañ pāpuneru* ; je ne doute pas que telle ne soit ici la lecture. Ce qu'il importe de déterminer, c'est le sens de *pāpuneru*. Si l'on ajoute à ces passages un passage ultérieur (l. 7), on remarquera que, par trois fois, nous avons ici le verbe *prāp* suivi non de *ti* enclitique, mais de

iti, qui doit se référer à la suite, et annonçant par conséquent le style direct. Il est aisé d'expliquer le fait, sans s'éloigner de la traduction littérale du verbe: j'entends: «qu'ils arrivent à ceci, à savoir. . .»; en d'autres termes: «qu'ils soient convaincus de ceci. . .». Le sujet *te* se rapporte nécessairement aux *am̐tā*, aux populations limitrophes. L'absence d'*iti* à J. ne saurait infirmer cette interprétation. Le fait que dans cette version il a été ou omis accidentellement, ou (comme si souvent) écarté comme superflu, n'empêche pas qu'il est exprimé ici et qu'il y doit par conséquent avoir sa raison d'être. Il fallait du reste renoncer à marquer matériellement l'enchevêtrement de phrases en style direct qui alourdit et embrouille cette phrase. En effet, c'est certainement *ichati* qu'il faut compléter, et les mots qui suivent, comme l'indique du reste le singulier *mamāye*, *me*, *mama*, exprime la pensée du roi; tous les autres sujets énoncés jusqu'ici étaient au pluriel. J. ne laisse aucun doute sur la lecture *anuviginā* que M. Kern a très bien transcrit *anudvignā*. Je reviendrai ailleurs sur les formes diverses de l'instrumental du pronom de la première personne. Peut-être est-ce ce même *mamāye* que nous avons eu à Kh. (v, 14) sous la forme *mamāva*. A coup sûr *mamāye* n'est qu'une variante orthographique du prâcrit *mamāū*, relevé par Hemacandra (III, 109). — c. Il faut certainement, comme l'a fait M. Kern, compléter *khamisati*, d'après J. Il faut, non moins certainement, couper la phrase après *aphākañ*; *ti* indique assez que la proposition

est close. Il est de toute façon impossible d'y rattacher les mots suivants. La lecture *e ca kiye* est sûre à Dh. Nous pouvons sans hésitation la rétablir à J. où le *cha* n'est rien moins que net, à en juger par l'estampage. Ce *ca* ne souffre qu'une explication; il est coordonné à l'autre *ca* qui suit *mama*. En effet, la proposition relative *e ca*, etc. se traduira nécessairement, en prenant *kiye* = scrt. *kiyat* : « et en quelque chose qu'il [leur] faille ma bienveillance », d'où résulte pour la phrase entière ce sens général : « soit qu'ils souhaitent une faveur, soit simplement pour n'être agréables, qu'ils (c'est-à-dire les gens des populations frontières) pratiquent la religion. » C'est le lieu de rappeler que nous avons rencontré déjà au xiii^e des Quatorze Édits le thème *ksham*, *chamitarīya* et *chamana* à K. (l. 7), *khamitave* à G. (l. 6) dans un passage que les lacunes de Girnar et l'insuffisance des fac-similés de Kapur di Giri ne m'ont pas permis de traduire. Je ne doute pas que la phrase présente n'aide quelque jour à l'intelligence de ce passage, quand nous serons enfin en possession d'une reproduction définitive de la version du Nord-Ouest. Il semble en effet que, comme le nôtre, il se rapporte aux pays frontières, *yā — devānañpiyasa na — vijīte hoñti*. — d. La lecture *anane* paraît certaine; il y a eu de la part du graveur transposition des voyelles, pour *anena*. Dans la suite (dont il faut rapprocher la phrase en partie analogue de la ligne 8), la comparaison des estampages me permet de rectifier sur des points essentiels les lectures du *Corpus*.

Tout d'abord, comme paraissait le suggérer la lecture *anasasiti* du Facs. C. pour J., il faut lire *anusāsita*, *vedita* qui ne peuvent être pris comme des participes, mais comme des absolutifs. Les lectures *āhayāmi* à Dh. et *citi* à J. ne sauraient se soutenir. A Jaugada je démêle sûrement d'après l'estampage à *mama dhiti*: à Dhauli les caractères *ā. . ti* sont tout d'abord certains; guidés par l'analogie de J. nous pouvons en outre reconnaître devant *ti* le caractère *dhi*: celui qui précède est indistinct. La comparaison de l'autre version ne laisse guère d'incertitude sur le sens nécessaire: *me* conviendrait à merveille en face de *ma-ma*. Les traces de l'estampage me semblent se prêter assez bien à cette restitution. *Ajalā* correspond à *acalā*, comme nous avons eu *libi* pour *lipi*, comme nous avons à J. *loga* pour *loka*, etc. M. Kern l'a bien reconnu. Tous les mots sont donc clairs, et le sens est facile: «après vous (*tuphe* est omis ici mais exprimé à J.; il est en tout cas aisé à emprunter à la proposition précédente) avoir donné mes instructions et fait connaître (*vedita* pour *vedeta*, par une confusion du thème simple et du causatif dont j'ai déjà relevé plusieurs exemples) mes ordres, ma volonté (*dhṛiti*) et mes promesses sont inébranlables». Il ne reste qu'une petite difficulté, c'est le nominatif *hakañ* qui ne sert de sujet à aucun verbe et demeure en l'air. C'est là une liberté de construction dont toutes les langues offrent des exemples et qui doit nous surprendre moins qu'ailleurs dans un style aussi peu souple et aisé que celui de nos monuments. —

e. M. Kern a bien transcrit *tad evaṃ kṛtvā*. Il faut lire *se*; et *kaṭu* = *kṛtvā* ne fait pas difficulté. Quant à la traduction, je suis obligé de m'éloigner de lui; il me suffira de renvoyer à un édit précédent (G. ix, 9; t. I, p. 207) pour justifier celle que je propose : « faisant cette réflexion, pleins de cette pensée ». Nous avons vu déjà *kaṇṇu* employé pour désigner les fonctions des *mahāmātras* Dh. (éd. précédent, l. 25 et la note). J. nous permet de combler la lacune en lisant *°usvāsaniyāni ca°*. Ce neutre aurait pu nous embarrasser si le masculin de J. ne nous donnait la certitude que, ici comme plus haut, *pāpunevū* a pour sujet les *aṃtā*, que c'est à eux que les officiers doivent inspirer confiance, puisque aussi bien c'est d'eux que s'occupe le roi dans cet édit tout entier. C'est un exemple curieux du degré de confusion où était dès lors tombée la distinction des genres. — f. La lecture *anukaṇṇpati* coupe court à toute conjecture. Elle est parfaitement certaine, surtout à Dhaulī. — g. On voit que J. s'écarte ici de notre texte; mais notre phrase est bien complète; et les torts sont incontestablement au graveur de Jaugada qui, après les mots identiques *chaṇḍaṇ ca vedetu*, a emprunté par erreur à la phrase précédente, — à laquelle je renvoie, — l'addition *ā mama* — *se hevaṃ* qui n'a plus ici de raison d'être. Il a en revanche omis un mot essentiel, *tuphākaṇ*. Pour *desāvutike*, je me réfère à la n. g (de Dh.) de l'édit précédent. — h. L'expression *paṭibulā* trouve un commentaire très net dans le synonyme *alaṇ* que

j'ai pu démêler à Jaugada : « vous êtes capables de... » Il a jusqu'à présent toujours été question des *aṃtā* au pluriel, c'est un pluriel qu'il nous faut ici; je me fonde sur la comparaison de *tase* et *tasaṃ* pour proposer de lire de part et d'autre *tesaṃ*. L'emploi du génitif *tesaṃ*, à côté de *tāuaṃ*, est garanti, par exemple, par kh. xiii, 37; et, dans cet édit même, nous lisons un peu plus bas *tesu*, qui, étant associé à *aṃtānaṃ*, n'est évidemment qu'une orthographe (cf. I, p. 19) de *tesaṃ*. — i. Lisez *sasvataṃ*. Quant à *samaṃ*, le mot pourrait s'expliquer à la rigueur, on traduirait : « l'année tout entière »; il est pourtant plus probable que la vraie lecture serait *samayaṃ*, malgré l'accord des deux versions; le *y* initial de *yujisaṃti* a pu aider à l'oubli de la syllabe *ya*. Pour toute cette dernière partie, il suffit de renvoyer au commentaire de l'édit précédent. — j. Comme je l'ai dit (p. 53 et suiv.), ce passage me paraît prouver qu'il y avait trois fêtes annuelles de Tishya correspondant aux trois sacrifices *cāturmāsya*s des Brâhmanes. Dans la fin de la phrase, le texte n'est pas ici entièrement semblable à celui du premier édit; le sens est équivalent. On pourrait bien, comme plus haut, distinguer deux cas : la promulgation publique aux fêtes de Tishya, et l'enseignement individuel donné à volonté (*kāmaṃ*) dans l'intervalle, toutes les fois que l'occasion s'en présente. La seconde alternative commencerait à *kāmam ca*. Rien de plus simple. Mais le texte de J. ne se prête pas à cette façon de couper les mots. Il répète trois fois *setarīyā* et dis-

tingue trois cas, l'enseignement public aux fêtes de Tishya, l'enseignement dans l'intervalle qui sépare ces fêtes, et l'enseignement individuel aussi souvent qu'il est possible. Je suis persuadé que le second *sotaviyá* est répété par erreur, qu'il faut le rayer et s'en tenir au sens du précédent édit auquel se rapporte bien le texte de Dhauli. Pourquoi spécifier les fêtes de Tishya pour la promulgation publique de ces édits, si le roi ajoute aussitôt « et également dans l'intervalle » ? Avec M. Kern, on corrigera *khanekhanasi*, bien que le locatif en *e* soit rare (cf. J.), à moins qu'on ne préfère admettre un emploi sporadique de l'II cérébral, *khaṇakha°*. — *k*. *Kalaṁṭaṁ* pour *kalaṁṭá* (cf. I, p. 16-17) ou pour *kalaṁṭe* = *kalaṁṭaḥ* (cf. ci-dessus, p. 95-96, et la note suivante).

Jaugada. — *a*. J'ai dit déjà que pour *kaṁkaṁmaṁna* je lis *kaṁmena*. L'orthographe *kaṁmaṁna* pour *kaṁmena* n'est pas sans analogies : un peu plus loin, et à Dhauli, ligne 8, nous avons *maye* pour *mayāṁ*; et ici même, ligne 16, *saṁtaṁ*, pour le locatif *saṁṭe*. — *b*. Il est fort possible qu'il faille corriger *etasi aḥasi*; mais je ne saurais l'affirmer. J'ai insisté plusieurs fois sur l'usage fort indéterminé des cas obliques; nous avons vu que dans cet édit même (Dh. n. a) le génitif *aṁtánaṁ* est employé dans la fonction du locatif; dans l'édit précédent, à Dhauli, l. 13, la tournure *dakhiye taphākaṁ* emploie le génitif dans la fonction de l'instrumental, etc. — *c*. C'est évidemment *savená* qu'il faut lire. — *d*. Com-

pléter *°uo* [du] *khañ*. La forme *mamiyūye* est fort singulière; elle a tout l'air d'un compromis orthographique entre les formes *mamiyá* (D. viii, 7, que je considère comme une simple variante de *mamayá*, prâcrit *mamae*) et *mamáye* que porte Dh. dans la phrase correspondante. — *e*. *Tupheni* est encore une flexion pronominale assez curieuse. L'exactitude matérielle en est garantie par sa répétition (de même à la ligne 11) et par le pendant, *apheni*, de la première personne, que nous retrouvons à la ligne 10. Elle rappelle l'Apabhrañça *tumhañ*, *amhañ*, donné par Hemacandra pour le nominatif et l'accusatif; encore ces formes ne nous feraient-elles remonter qu'à une orthographe *tuphani* ou *tumhani*, comme la désinence du pluriel neutre, *āni*, devient *āñ*. Comp. l'hindi *hamani*, Hörnle, *Compar. Gramm.*, p. 178. — *f*. J'ai dit (Dh. n. *g*) que, à mon avis, les mots qui suivent *vedāta* (lis. *vedetu*) jusqu'à la fin de la ligne sont probablement une répétition erronée. Cependant le caractère *se* étant peu distinct, si l'on pouvait le lire *tu* et compléter *phākañ* pour les deux lettres suivantes, il serait aisé, en lisant bien entendu *ā* devant *mama*, de ne rien supprimer, la phrase serait correcte. En tout cas, le sens général n'en serait pas affecté. — *g*. Cf. Dh. n. *j* et, pour *samtañ*, ci-dessus n. *a*. — *h*. Il est difficile de douter, bien que je n'en puisse rien découvrir sur l'estampage, que la pierre ne porte réellement la désinence *itare*.

« Par ordre du roi, cher aux Devas, le prince et

les officiers qui sont à Tosali doivent savoir ce qui suit (J. : Voici ce que dit le roi, cher aux Devas. Les officiers royaux qui sont à Samâpâ doivent savoir ce qui suit). Ce que je crois, je désire le faire pratiquer en fait et prendre pour cela les moyens [efficaces]. Or le moyen principal dans cet intérêt, ce sont, dans mon esprit, les instructions que je vous confie. Tous les hommes sont mes enfants; comme je désire pour mes enfants qu'ils jouissent de toute sorte de prospérité et de bonheur en ce monde et dans l'autre, j'ai le désir qu'il en soit de même pour tous les hommes. Quelle est, vous demandez-vous, la volonté du roi sur nous relativement aux populations frontières indépendantes? Voici quel est mon désir en ce qui concerne les populations frontières. Qu'elles se persuadent que le roi, cher aux Devas, désire qu'elles soient, en ce qui le touche, à l'abri de toute inquiétude, qu'elles aient confiance en lui, qu'elles ne reçoivent de lui que du bonheur et point de mal. Qu'elles se persuadent de ceci : le roi, cher aux Devas, sera pour nous plein de bienveillance. Et que, soit par besoin de ma bienveillance, soit à cause de moi, elles pratiquent la religion et s'assurent le bonheur dans ce monde et dans l'autre. C'est en vue de ce résultat que je vous donne mes instructions. Quand de la sorte je vous donne mes instructions et vous fais connaître mes ordres, ma volonté et mes promesses sont inébranlables. Pénétrez-vous donc de cette pensée, remplissez votre fonction et inspirez confiance à ces gens afin qu'ils se persuadent bien

que le roi est pour eux comme un père, qu'il se préoccupe d'eux comme il se préoccupe de lui-même, qu'ils sont pour le roi, cher aux Devas, comme ses propres enfants. En vous donnant mes instructions et en vous faisant connaître mes volontés (J. *ajoute* (?): [à savoir] quelle est ma résolution, quelles sont mes promesses inébranlables), j'aurai en vous, sur ce point, des exécuteurs actifs de mes ordres. Car vous êtes en état d'inspirer confiance à ces gens et de procurer leur prospérité et leur bonheur en ce monde et dans l'autre. Et en agissant de la sorte vous mériterez le ciel et vous acquitterez votre dette envers moi. C'est à cette intention que cet édit a été gravé en ce lieu, afin que les officiers déploient un zèle persévérant pour inspirer confiance à ces populations frontières et les faire marcher dans les voies de la religion. Cet édit doit être répété [au peuple] à chacune des trois fêtes annuelles du Nakshatra Tishya; il doit être, dans l'intervalle de ces fêtes de Tishya, répété à volonté, quand l'occasion s'en présente, [aux uns et aux autres] individuellement. Prenez soin, en agissant de la sorte, de diriger [les hommes] dans la bonne voie. »

II.

ÉDITS DE SAHASARÀM, DE RÙPNÀTH ET DE BAIRÀT.

Ces inscriptions, sans être identiques, ont entre elles trop d'analogie pour qu'il soit possible d'en séparer l'interprétation; en certains passages difficiles, elles s'éclairent l'une l'autre, et le rapprochement en est de toute façon nécessaire. On sait que, de toutes nos tablettes, ce sont les plus récemment connues. Découvertes par diverses personnes¹, elles furent reproduites pour la première fois par les soins du général Cunningham. Les copies et estampages furent adressés à M. Bühler, qui les fit paraître et les interpréta le premier, en 1877. Les fac-similés qu'il a donnés des deux premières sont encore aujourd'hui le meilleur instrument d'étude que nous possédions, supérieur aux reproductions du *Corpus*. Il est malheureusement encore insuffisant. On ne sait que trop maintenant à quel point sont imparfaites, d'une façon

¹ Cf. *Corpus*, p. 2.

